



世纪出版

Neue Wege des historischen Denkens

〔德〕约恩·吕森 著

Jörn Rüsen.

慕甲福 来炯 译

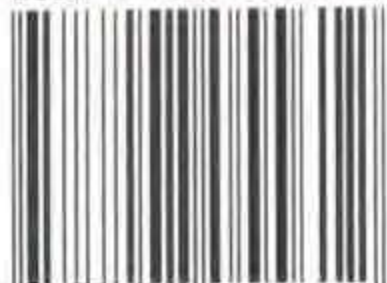
历史思考的新途径



上海世纪出版集团



ISBN 7-208-05561-0



9 787208 055612 >

定价：25.00 元

易文网：www.ewen.co

历史思考的新途径

[德] 约瑟·吕森 著 慕甲福 来炯 译

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

历史思考的新途径/[德]吕森著;

蔡甲福、来炯译. —上海:上海人民出版社, 2005

(世纪人文系列丛书)

ISBN 7-208-05561-0

I. 历... II ①吕... ②蔡... ③来... III 史学·
研究 IV. K0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 007761 号

出品人 施宏俊

责任编辑 姚映然

装帧设计 陆智昌

历史思考的新途径

[德] 约恩·吕森 著

蔡甲福 来炯 译

出版 世纪出版集团 上海人民出版社

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

出品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司

(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)

发行 世纪出版集团发行中心

印刷 北京华联印刷有限公司

开本 635×965 毫米 1/16

印张 18.75

插页 4

字数 260,000

版次 2005 年 10 月第 1 版

印次 2005 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 7-208-05561-0/K 1102

定价 25.00 元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月



约恩·吕森 (Jörn Rüsen)

目录

前言	/1
绪论	/3
第一章 综述：何谓历史？	/10
第二章 论历史的意义	/29
第三章 何谓历史意识	/60
第四章 历史文化——论历史在生活中的地位	/86
第五章 欧洲的历史意识——预设、幻想、介入	/114
第六章 跨文化交流——民族中心主义的 挑战和文化科学的回应	/123
第七章 危机、创伤、认同	/143
第八章 对大屠杀的回忆和德国的认同	/171
第九章 历史的悲痛——一个更高的要求	/189
第十章 对历史负责——对历史的伦理维度的批判性思考	/209
第十一章 昨天可以变得更好吗？——论过去转变为历史	/231
第十二章 过去的未来	/249
附录 1 人名对照表	/259
附录 2 参考文献	/263

前言

全球化进程对历史思考提出了新的挑战。跨文化接触在不断深化，所以，必须把握形成和确立文化认同的新维度和新条件，而历史思考在其中的地位举足轻重。它不仅有利于我们理解异于我们的陌生世界，也有利于解释我们自己的世界，尤其是当我们对既有差异性又有共性的不同文化进行研究时，历史思考能够增进我们的理解。

当然，要完成这个任务，历史思考本身也需要新的定位和导向。首先必须大大拓宽历史经验的视野；此外，还必须提高对历史思考在形成文化归属性和界限过程中的重要性的认识。如果缺乏理论思考，这两方面都将无法得到充分实现。而恰恰是在基本观点这个层面上，迫切需要超越自己文化界限的感知和相互理解。因此，这本关于历史理论的论文集能够被翻译成汉语，从而进一步引发关于历史在各个民族和不同文化的生活中的特征和地位的跨文化讨论，我感到由衷的高兴。

出版这本书源于多方的建议，我首先要衷心地感谢陈启能 (Chen Qiong)、姜芑 (Jiang Peng)、陈新 (Chen Xin) 和朱维铮 (Zhu Weizheng) 等，尤其要感谢阿希姆·米塔克 (Achim Mittag) 先生的莫大帮助，通过他，我得以对中国悠久的历史传统文化传统窥得一斑，从而拓宽了我的历史理论思考的视野。

针对这次翻译，我对其中的文章略作改动，删掉了注释中对于一次纯德国式辩论的提示，因为这些提示对中国读者而言是多余的，在注释中又补充了一些其他的文献资料。

如果该译本能够成功地激发和深化关于历史思考原则的跨文化探讨，那么，我致力于探索和阐明历史及历史思考在人们生活中的作用这个问题的目的之一也就达到了。

绪论

当我们谈到“历史思考的新途径”时，就意味着要摒弃旧途径。那么，何谓“旧”，何谓“新”？历史思考自诞生以来，就一直为各个领域所探讨——修辞学、哲学、文学理论，当然，尤其是历史学本身。^[1]自从历史学作为一门专业学科成立以来，就一直没有间断过对其理论基础和方法论基础的思考，并不断为社会生活贡献力量，从而确立了它在有关人类世界的知识产物中的地位，而且与其他学科形成了相辅相成的关系。这种对历史中的历史进行思考的方式就是一种大家所惯用的“旧的”方式。这种旧的方式在历史学的历史中有它自己的传统和经典作品（在德语地区首推约翰·古斯塔夫·德洛伊森 [Johann Gustav Droysen] 的《历史学》^[2]），有其传统代表人物和新生力量以及二者之间的典范性辩论。它为解决自身的基础理论危机提供了空间，为探讨历史学在一个社会的精神领域中的地位提供了场所。^[3]

以一个专业学科的典型的现代形式进行历史认识是历史思考的主旨。什么是历史思考的科学性？它同其他学科有何不同？通过这些问题，历史理论就有了认识论的转变。在这方面，最具代表性的就是李凯尔特 (Rickert) ^[4]、齐美尔 (Simmel) ^[5] 和狄尔泰 (Dilthey) ^[6] 的论著。对历史的科学性具有决定性作用的历史方法是什么？与之相关的对真相的需求有哪些？通过这些问题，历史理论的认识论视野就具体化为方法论，确切地说是历史研究的方法学。在这方面，文献资料中不乏有关历史方法

的研究著作，其中的代表作当推恩斯特·伯伦汉（Ernst Bernheim）的《史学方法论》^[7]。有关的论证和辩论无一例外地都在探讨，视“历史”为事实的历史思考的研究对象究竟是什么。这种探讨已经进入了历史哲学的领域。

最后，还有与历史知识的实际应用和美学形式相关的诸多问题。从这两方面而言，带有现代科学形式的历史思考都要求进行认知研究。历史是人类生活中指引方向的第一力量——这究竟与客观性要求是否一致？如果历史要想客观的话，那么，它是否就丧失了有益于生活的文化上的宝贵财富？历史描述也同样存在类似的问题：不正是它的纯美学观点决定了什么作为历史而出现，而被感知，被接受？

历史思考的“旧途径”遵循的是现代主义的文化路标：即科学论证的理性方法、与之相关的需求及其在经验性研究基础上的实现。这些途径经过了三个大的发展阶段：18世纪晚期的启蒙运动、19世纪的历史主义和世纪之交后超越历史传统的各种新构想。在最后一个阶段中，有马克思主义、社会历史学和法国的年鉴学派（Annales-Schule）等。

上述每一个时期以及每一个流派都为历史学贡献了各自独特的思想成果，都以各自不同的方式决定着历史学的发展：启蒙运动是通过将历史思考与基本的理性需求联系起来^[8]，历史主义是通过历史研究的严格的方法^[9]，而后历史时期的各种流派则通过在历史的阐释中运用形式各异的理论形式元素^[10]。

但是，“新途径”却完全可以避开这个发展方向，而事实上也的确是这样进行的（并且还将继续进行下去）。现在，“后现代主义”成为新的路标。它追求的是历史叙述的语言形式，是从历史残留物中“构造”出富有内容和意义的历史故事^[11]，是将回忆和记忆作为现在的生活实践的文化力量^[12]；在这里，涉及到的是想像而非知识，是主观的诠释而非客观的事实，是隐喻和叙事策略而非概念和理论^[13]，是陈述而非阐释^[14]，是导向力量（益于生活）而非客观性，是虚构而非经验，是媒介而非内容。视野从专业的历史编纂学扩展到电影和电视。文学和艺术作为历史的代

言人，变得可视了，美丽的外表迷惑了寻求历史真实的目光。

这就引发了一场激烈的辩论：到底这些新途径是通向歧途呢，还是必经之路，用以防止历史思考由于固守一成不变的陈腐观点而误入歧途呢^[15]？

我对历史思考的建议是走中间路线。我并不想抛弃现代主义的成就，反而认为这是不可缺少的。但是，我同时还要研究后现代主义在理解何谓历史思考及其所做的贡献方面的拓宽与深化。也就是说，不偏离其方向，而是继续下去——不过要结合对我们所研究的领域的重新界定。

首先，我们应当坚持那些重要的不可或缺的成果：即坚持将历史知识变为认知成果的理性的历史研究方法，这些研究方法不管在经验上还是在论证的内部联系上都能够得到跨主体的检验。^[16]在现代的科学化过程之前的各个时期，历史编纂的修辞特点^[17]和它在一种文化的道德领域中的地位等这些维度和特点都曾得到过明确的研究。而在科学化的过程中，历史思考的这些维度和特点无疑被忽视和低估了。在后现代时期，这些特点被用于科学性元素相对抗的元素。这种对立并不是非常紧迫的；恰恰相反，只有当对双方都进行了考察，弄清楚两者之间的内在联系以后，才能去考察历史的整体复杂性、它的美学和认知特征、它脱离实践的方法上的独立性以及它在一个社会的文化生活中的功能联系。

本书用12个章节从各个不同的方面来探讨这种复杂性：我将力图系统地、历史地界定历史思考的领域。在这里，有一点是非常重要的，那就是不能将历史思考的特征与它在西方文化中的表现形式相混淆。当然，西方在历史思考的科学化过程中占主导地位是无可争议的，但是，我们不能一叶障目，不能因此就忽略各个国家在不同时期所形成的多种多样的传统。人们为了能够理解自己，理解自己的现在，以及能够对自己的未来有所期待，都曾对自己的过去进行过研究和诠释。^[18]如果我们确实想全面地了解他们是如何来诠释他们的过去的话，那么就必须辨别出其历史思考的独特之处。

对历史文化和历史意识的思考同样有益于系统地界定历史思考的领

域，也有利于消除那种认为历史主要属于专业的历史学家们的职责的思想。历史学的认知成果越重要，就越需要联系其他众多的文化实践来考察它，就越需要从这些实践的意义上来评价它，因为，过去就是在这些实践中通过诠释被当前化的。历史思考绝不仅仅是思考，如同历史学曾经致力于研究认知过程一样，那些非认知成分和因素同样需要得到足够的重视。如果不确立总体性的、基础性的、跨越性的原则，以将历史的不同形式、维度和因素统一于一个内在的联系之中，那么，纷繁复杂的现象、因素、趋向、实践和功能必将造成混乱。我们探询历史的意义以及为历史思考的意义确立标准的目的就在于确立这些原则。

毋庸置疑，我的思考是建立在西欧历史思考的传统基础之上的，但是，我的目的在于，通过阐明这种历史思考，使其自发地与非西方的传统处于一种创造性的、开放性的关系之中，从而促成一种跨文化的交流。^[19]这种跨文化交流应当完成两项任务：一方面，它应当将历史思考与全球化进程联系起来，通过批判和反思使全球化进程参与历史思考，将历史思考转化为该进程的一种文化生产力；另一方面，它同时还应当将历史思考在全球化进程中的特殊任务清楚无误地表达出来：即让作为历史面有特性的众多的独特之处出现在该进程中（而不只是起反作用）。为此，就需要清楚地了解历史思考在形成文化认同上的逻辑。此外，对于如何才能使文化差异跨文化地发挥作用并且有所收获，还需要有清晰的概念。同样，在具体的方法程序以及基本意义标准的构想上也存在这个问题。必须确立这些概念，并且使它们能够发挥作用，这样，共性与差异、普遍性与独特性、跨越式发展与文化的固有特色才能被理解为同一事物不可分割的两个方面。

然而，“历史思考的新途径”不仅包括对历史思考的文化程序和发展过程的逻辑、结构和功能进行深入的认识，而且还包括倡导诠释人类过去的新观点，这些新观点是从占主导地位的过去经验中形成的。人类在20世纪的巨大灾难以及与之并行的人类在未来能够阻止此类灾难发生的莫大希望，使人们意识到必须重新找到通向历史经验的新入口，以新的

诠释观点加以领会和加工。^[20]对此，我曾经在对历史经验的创伤性特点和形成历史意义的方式——悲痛所进行的思考中有所涉及。^[21]

所有这一切，最终可以归结为历史思考的伦理。借助于伦理，科学的理性要求才能深入到历史知识的导向功能中去。过去绝不仅仅是事后诠释的单纯的材料，而应当成为一种行动导向的推动和敦促，以使人们过去的行动和受难对未来有一定的指导意义。

仅仅从现在对过去经验的研究中产生对现在和未来而言已成历史的过去的意义，就太狭隘了。作为现在的完成时并延伸至现在的过去应当拥有而且必须争取自身的意义，似乎还必须对过去给予一如既往的重视。正是现在证明了：过去应当得到这样的重视，而且恰恰是当现在批判地看待过去所逝去的一切时，当现在超越过去的局限而进入一个开放的将来时。

注释：

[1] 参见Rüsen, Jörn; Blanke Horst Walter; Fleischer, Dirk: Theory of History in Historical Lectures: The German Tradition of Historik 1750—1900, 载: History and Theory 23 (1984), 第331—335页; Blanke, Horst Walter: Von Chyträus zu Gatterer. Eine Skizze der Historik in Deutschland vom Humanismus bis zur Spätaufklärung, 载: Blanke, Horst Walter; Fleischer, Dirk: Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung. Waltrop 1991, 第113—140页。

[2] Droysen, Johann Gustav: Historik. Historisch—kritische Ausgabe, 出版者: Peter Leyh, 第1卷, Stuttgart—Bad Cannstatt 1977; Droysen, Johann Gustav: Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, 出版者: Rudolf Hübner, 第4版, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1960; 选自德洛伊森(Droysen)的《历史学》中具有代表性的作品的中译本于1986年在台湾出版, 出版者: Hu Chang—Tse, 大学生入门教材《历史学概论》(Der Grundriß der Historik)被翻译成英语、法语、日语等。

[3] 有关观点参见Baumgartner, Hans Michael; Rüsen, Jörn (主编): Seminar: Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik, 第2版, Frankfurt am Main 1982。

[4] Rickert, Heinrich: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 第1版, Heidelberg 1896; 作者同上: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 第1版, Tübingen 1899, 第4、5版, 1921; 作者同上: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, 第3版, Heidelberg 1924。

[5] Sinucl, Georg: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie (1892年第1版), 第5版, München 1923。

[6] Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte (Gesammelte Schriften, 第1卷) 第5版, Stuttgart 1962 (1883年第1版); Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (Gesammelte Schriften, 第7卷), Stuttgart 1958。

[7] Bernheim, Ernst: Lehrbuch der historischen Methode. Leipzig 1889, 第4、5版书名改为Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Leipzig 1908, New York 1960重印。

[8] 有关观点参见Blanke, Horst Walter; Fleischer, Dirk (主编): Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie, 两卷本, Stuttgart 1990。

[9] Jaeger, Friedrich; Rüsen, Jörn: Geschichte des Historismus. Eine Einführung. München 1992。

[10] 重点参见Olabarri, Ignacio: “‘New’ history: a longue durée structure”, 载: *History and Theory* 34 (1995), 第1—29页。

[11] 此处值得一提的首先是海登·怀特(Hayden White)的有关论著, 主要参见White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in 19th-Century Europe*. Baltimore 1973。

[12] 例如Nora, Pierre: *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, 载: *Representations* 26 (1989), 第7—25页; 作者同上: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin 1990 (法文版1984)。

[13] 参见Ankersmit, Frank R.: *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley (UP California) 1994。

[14] 例如Ankersmit, F.R.: *Historical Representation*, 载: *History and Theory* 27 (1988), 第205—228页。

[15] 例如Conrad, Christoph; Kessel, Martina (主编): *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart (Reclam) 1994; Thøfsen, Trygve: *Postmodern theory of History: A critique*, 载: *Memoria y civilizacion, Anuario de Historia II* (1999), 第203—222页; Windschuttle, Keith: *The killing of history: how literary critics and social theorists are murdering our past*. New York (Free Press) 2000; Rüsen, Jörn: über die Ordnung der Geschichte. Die Geschichtswissenschaft in der Debatte über Moderne, Postmoderne und Erinnerung, 载: Borsdorf, Ulrich; Grütter, Theodor Heinrich (主编): *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*. Frankfurt am Main 1999, 第79—100页, 同时载: Rüsen, Jörn: *Geschichte im Kulturprozeß*. Köln 2002。

[16] 这一点我曾尝试着阐述过: Rüsen, Jörn: *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*. Göttingen 1983; Rüsen, Jörn: *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen 1986; Rüsen, Jörn: *Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens*. Göttingen 1989。

[17] 另外参见White, Hayden: *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore 1987; Ricoeur, Paul: *Geschichte und Rhetorik*, 载: Nagel—Docekal, Hertha (主编): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*. Frankfurt am Main 1966, 第107—125页。

[18] 关于这一点, 在历史思考的历史中首先出现了首批萌芽思想。此处仅提及由屈特勒(Wolfgang Küttler)、舒林(Ernst Schulin)和我出版的五卷本《历史探讨》(Geschichtsdiskurs), 第1卷: *Grundlagen und Methoden der Historiographieggeschichte*. Frankfurt am Main 1993; 第2卷: *Anfänge modernen historischen Denkens*. Frankfurt am Main 1994; 第3卷: *Die Epoche der Historisierung*. Frankfurt am Main 1997; Küttler, Wolfgang; Rüsen, Jörn; Schulin, Ernst (主编): *Geschichtsdiskurs*, 第4卷: *Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945*. Frankfurt am Main 1997; 第5卷: *Globale Konflikte*,

Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen. Frankfurt am Main 1999。

[19] 在德国对此的首次尝试: Rüsen, Jörn (主编): *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*. Göttingen 1999。

[20] 有关观点主要参见: Friedländer, Saul (主编): *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge, Mass. (Harvard UP) 1992; Friedländer, Saul: *Memory, history, and the extermination of the Jews*. Indiana UP, Bloomington 1993; Friedländer, Saul: *Writing the history of the Shoah: Some major dilemmas*, 载: Blanke, Horst-Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas (主编): *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. Köln 1998, 第407—414页。

[21] Liebsch, Burkhard; Rüsen, Jörn (主编): *Trauer und Geschichte*. (Beiträge zur Geschichtskultur, 第22卷). Köln 2001

第一章

综述：何谓历史？^[1]

天网恢恢，疏而不漏。

老子^[2]

人类在地球上的根本收获就是它的历史。

人类的一切生活和活动、一切创造和遗产都包含于其中。

兰克 (Ranke)^[3]

一、历史思考——人类共有还是某些文化专有？

将“历史”作为一种明确确定的内容，用以诠释人类过去的特定方式，并不是人类社会普遍存在的现象。西方对历史的理解受到古希腊罗马思想、犹太教、基督教和现代理性思想的影响，长期以来，这种理解一直被世人当作标准，其他文化则根据是否或者在多大程度上能够揭示与之类似的现象而被判定为历史的或者非历史的。我们应该克服这种欧洲中心主义思想，发展出一种更全面的历史理解。这样一种理解应该趋向于能够涵盖所有的文化，并且能够将这些文化进行共时比较与历时比较。如果将非恒定性 (Zeitlichkeit) 看作人类学上人类所共有的特性，看作人类文化的基本事实，那么以此为出发点，是可以做到这一点的。^[4]

人们为了生存的需要，必须对他们的世界、对他们自身以及与之生活在一起的其他人进行诠释。他们的行动和受难受到这种诠释的意义和意图的影响。时间经验占据了这些诠释的一个主要领域，而记忆和回忆在这里起了主要作用。所以，对当今世界的诠释要想具有开辟世界、促成行动的意义，就需要对过去的历史进行回忆与思考。过去具有自己的时间，它既与现在有所区别，又与现在密切相关，因而未来作为行动视角可以被推断出来。

在人类文化的人类学共性的层面上，历史可以理解为人类为了理解其现在、预见其未来而用以诠释其过去的那些文化实践的方式、内容和功能的整体。简而言之：历史是时间经验的意义形成。^[4]

但是，并非所有对时间的诠释都是历史的。决定其历史特征的是人类学普遍存在的这个事实，即时间对人类而言具有双重意义：一是人类世界的真实的改变，即在这个世界上发生了一些偶然事件，必须对这些事件加以诠释；二是人类意识（及潜意识）内部在时间上的延续，在这里，意图和目的占据了中心地位，而意图和目的又受到忧虑、恐惧、欲望、希望和渴望等基本精神力量的驾驭。^[6]（现在的）真实的改变这一“客观的”时间通过对另一时间（过去）的经验回忆而得到诠释；同时，未来构想这一“主观的”时间又离不开对过去经验的加工。在这一过程中，存在着人类文化的典型历史的经验程序和诠释程序。对时间的这样一种历史性诠释起决定性作用的是观念，观念是在某一时间进程中形成的意义的集合，能够引导行动。这一时间进程涵盖了过去、现在和将来，同时又将体验和意图表达出来。所以，这一进程既源自经验，又以规范为准绳。历史哲学将这种时间进程观念解释为自己的思维产物。但是，即便没有哲学的反思和根据，按照这样一种时间进程方案，也可以进行历史的思考，并且形成思考的内容：历史。通过历史，过去偶然发生的事件得以诠释，它们对于现在的意义得以确立。历史将历史的叙述组织为自己的一种解释方法。^[7]这种“通过叙述的解释”决定了历史思考在其科学的表现形式上同样具有逻辑性。^[8]

时间进程观念对人类世界的历史诠释具有决定性意义，这些观念源于不同的时间范畴，并将这些时间范畴应用于不同的情况：周期循环性、线性、卡洛斯结构 (Kairos-Struktur)、世界末日预言等等。借助它们，我们的期望每每从中汲取力量：衰退、进步、经久不衰、周而复始、出现转机、走向覆灭等等。它们将真实的时间进程与这些进程中主体的行动意图和自我评价联系在一起。因此，历史必须揭示本体论性质，这种本体论性质将行动和受难的人们的主观性与他们所处世界的时间进程的客观性有机地统一于一个内在的联系之中。在古代社会，是借助于神的力量做到这一点的，神的力量不仅能改变世界，而且还能影响人的精神，在其他生活形式中，人类的精神本质、道德品质、创造象征世界的能力或者通过认知有计划地征服世界的能力取代了神的力量。最终，自然也可以被当作准先验的机制，用来将人类历史性的那两个时间维度统一起来。那么，自然就可以被理解为：自然通过社会性对抗推动人类走向文明（例如康德的理论），或者使人类以一种社会达尔文主义的生存竞争的方式进行历史活动。精神分析法认为存在一种内在的精神本质，通过这种精神本质可以理解人类世界在潜意识的本能驱动下的历史活动。

将人类世界的所有时间变迁都归结为惟一个“历史”的想法产生于近代。^[9]然而，在古代的宇宙起源说、神统系谱学、人类起源说以及救世史方案中，就已经可以发现其前现代的影子了。

无论在哪一种文化里，无论在哪一个时期，“历史”总有其双重意义：一方面，它指的是发生在过去的按一定时间顺序排列的事件 (res gestae, “事件”^[10])；另一方面，与上述意义不可分割的是，“历史”还指对该事件的报道，以阐明该事件对人类诠释自我和诠释世界所具有的意义。前者涉及的是事件的时间顺序，而后者涉及的是这些事件的叙事性再现。

并非发生在过去的所有事件都可以称为历史，只有那些（以各种各样的方式）对现在产生影响的事件才可以称得上历史，例如：一座城市或者一个国家的建立对它的居民而言，出生日期对一个人而言等等。大多

数情况下，这种事件指的是事件的时间顺序，而“事件”又可能与各不相同的事情有关，它所涉及的往往是人的行动或者别的主体（如神话中的英雄或神仙等）的行动；也可能涉及一些更加复杂的现象，如手工制造业的产生，一些概念的意义的改变，某一大群体在思想观念上的划时代的转变（“轴心时代”）等等。

从第二方面来看，历史是在现在的文化导向框架中对过去的诠释性表现。在这里，“历史”是历史意识的成果：通过回忆与记忆，过去以一种叙事的形式被诠释性地现在化了。这样，从过去“本身”，即从所发生过的事情和现存的遗迹、遗物、纪念碑、风俗习惯以及以其他形式存在的事物中，产生了“我们的”历史（用前面所提过的约翰·古斯塔夫·德洛伊森的话说就是：历史源自事件）。对此具有决定性作用的精神程序可以（人为地）区分为四种不同的活动：

1. 对过去的“另外”时间的感知，这被当成是一种差异经验（例如对古风的追随，某些事物的日益陈旧，谜一般难以琢磨的遗迹，给人以警示的纪念碑等等）；

2. 对现在这个时间的诠释，这种诠释可以看成人类世界按照可理解的观点所做的时间运动（例如某些价值的恒久，对于一般规律的例证，进步）；

3. 借助于这种诠释对人类生活实践的导向——“向外”呈现为行动视角（例如：通过政治参与而提升国家的合法地位，对世界进行更新以防止它的覆灭，列出“真实”状况以防止世风败坏），“向内”则呈现为认同方案（例如：“我们都是太阳之子”；“我们属于虔诚信徒的团体”；“作为一个民族，我们支持人权的有效实施”，“我们体现的是真正的精神性，而反对他人的唯物论”）；

4. 最后是从这些导向对意志的影响中产生出来的行动动机（例如：由民族价值历史观产生的杀戮和甘愿献身的精神，传教布道的意志）。

这里，具有关键作用的精神过程便是叙述故事^[1]：将过去发生的事情作为历史有意义地加以现在化。历史意识的这种多重功效就来自这一

过程。

二、回忆与历史意识

回忆与历史意识的关系还没有解释清楚。^[12]首先，回忆是一种个人活动，是将某一个人的经历或经验现在化。然而，大多数情况下，对回忆的理解远不止这些，这时，关涉到的就不是单个的人了，而是集体。而集体的回忆则会跨越数代人。如果把对回忆的理解进一步一般化，将其理解为在当前的生活过程中通过精神活动而保持现实意义的过去的话，那么，这种现实化就与历史意识活动相一致了。然而，在学术讨论中却经常将“回忆”与研究过去对立起来，对这种研究而言最为典型的就历史学的认知成果。^[13]在具体主体的当前生活实践的文化导向框架内，对过去采取一种文化上预设的、不断更新的诠释，而“回忆”就代表这种诠释的活力和效力。回忆是有一定规范的，并且倾向于按照有益于生活的标准来诠释过去，抹掉或者排挤与之有出入以及相矛盾的经验。那么，作为一种与之不同的诠释功效，历史意识在对历史知识的经验检验以及与之批判地保持距离的基础之上，就更加明显地从当前生活秩序的合法化要求中脱离出来。

然而，这种对立并不是根本上的对立，而只是相对的对立。一个回忆，如果不是以经验为基础，或者至少连人们认为应该包含的内容都没有，那么，回忆在生活实践中就失去了其导向力量；而对过去所发生的事情的认识，只有当其涉及到所认识的事情对现在所具有的文化导向意义时，这种认识才具备“历史”的特征。^[14]

回忆和历史意识还可以从时间跨度上加以区分，同时也可以从它们的内在联系中进行阐明：日常生活中所说的回忆和记忆涉及的是个体在自己生活中的经验，而历史意识则主要以超越了自己生活经验的过去为主题。然而，无论是作为建立个人的个体性和社会归属性的精神基础的

亲身回忆，还是对超越个人生命界限的过去的历史的追溯，两者都紧密相连，它们是同一个事物的两个方面：人们倾向于将自己的身份“消融”于具有时间跨度的精神产物之中（例如消融于一个宗教团体、一个国家或民族、一种文化之中）。他们想以此在他们的自我价值感和自己生活实践的时间导向上超越自己的生命界限，即至少倾向于在自我的生命中克服死亡。人们通过回忆将自己融入一个共同体，在这个共同体中，对自己的生活具有重要意义的因素（基本信念、价值等）长久存在，具有永恒的价值，或者至少可以贯穿数代人的链条，延续到未来。相应地，大多情况下也同样追溯到久远的过去。然而，需要批判地指出的是，关于回忆和历史意识的那些学术讨论^[15]，相互间缺少必要的联系，而以回忆为主题的探讨则忽略了在任何一种历史方案中都应该包含的未来视角。

通常情况下，“历史”以一种“宏大叙事”（[德] *Meistererzählung*, [英] *meta-narrative* 或 *master-narrative*）的方式履行其文化导向功能。它通过描述读者所处世界的诞生与发展，使这个世界在其规范的结构中得以合法化，并同时使它拥有了一笔宝贵的经验财富，借助于这笔财富，就可以解决导向问题，以达到社会的一致性。这样一种由经验支撑的合法化不仅涉及存在于政治、经济和周遭世界关系中的“外部的”社会生活关联，而且还涉及被指涉和被牵连的各主体的自我关系的“内部的”生活关联：即这些主体的集体的和个体的主体性和认同。宏大叙事向内代表归属感，向外则体现社会的区分。在古代社会，宏大叙事描述了人类的神话起源事件，在这一事件中，神的世界秩序被创造出来，并形成一种约束力而确立下来。那么，“历史”就是从程序上认可这一约束力的文化实践活动。它是“神圣的”，由于统治力量的参与又成为政治的，通常情况下，它由专门人员负责管理。当然，无论何时，只要当前的生活状况看起来偏离了最初的规范，都可以将其应用于对这种生活状况的批判。在近代社会，这一起源事件变成了尘世的，它的“历史的”展示对重要性的要求很高，那些负责集体记忆的专门人员变成了历史学专家。

宏大叙事通常以民族中心主义来确定归属性和界限：将自己的群体

确认为规范的、积极的，其他群体的差异则被认为是消极的，将自己的生活世界称为文明，而将他者的生活世界称为野蛮。这种差异可以表现为不同的形式：对立、偏离以及一个全面发展过程中的不同阶段的划分。因此，过去的经验在历史故事的意义中起到了“镜子”的作用，在这面镜子里，现在从其时间秩序中看到自己，而他者的历史形象在同一面镜子里就呈现为自己形象的对比（在导向危机的特定条件下，“他者”也可能呈现出主体自己认为值得追求的东西的特征，例如“高贵的野蛮人”形象及其具有规范吸引力的接近起源的形象）。

在古代文化中，宏大叙事以起源神话的方式出现。它们将现在与神话起源联系起来，而现在则通过世代链条与神话起源发生联系。这种联系是对未来能力的保证，它可以通过以下的观念得到加强，即在这个链条中，同样的主体定期地通过化身再现；然而，它也可以通过其他的持久性因素获得持续性和稳定性（例如通过在整个集体中都存在的神圣本质：“民族精神”）。在当前关于全球化进程中的文化差异的学术讨论中，作为由长期恒定不变的文化的深层符码所确定的物质单位，此类观念以本体论所确定的“文化”的形式出现。^[16]

三、历史文化

历史意识的诠释功效及其产物——意义构成体“历史”——在一个社会的历史文化（Geschichtskultur）中具体显现出来。与其他文化一样，历史文化也是多维的，它既包含宗教的、道德的、教育的、政治的、修辞的内容，也出现在所有的艺术类型中；它始终包含一种认知的成分，它重在弄清楚“事情原本是怎么回事”。出于简单的理想化分类原则，可以将其区分为三个基本的维度。这三个维度在其逻辑上完全受不同的意义标准的约束。

政治维度：政治维度涉及的是生活秩序的合法化，主要是将统治关

系合法化。历史意识似乎按照回答认同问题的宏大叙事将这些关系纳入当事人自己的认同构想中，纳入其自我（Ich）和我们（Wir）的构建和设想中。不利用历史将自己合法化的统治形式是不存在的。对所有文化和时代都适用的一个古典的范例就是，通过出身和血统使统治形式合法化。即使建立在形式裁决程序基础上的纯粹的合法性，也总是需要历史的理由，以使当事人觉得这些程序的规则可信。如果缺少历史的因素，即使统治的合法性是神授的，也照样行不通。所以，通常情况下，得到神授政治权力的统治者也往往引用一些从文化上保证世界的时间联系的精神的或者自然的力量。

审美维度：审美维度探讨的是历史诠释的精神作用以及历史诠释中与人类感官有关的意义内容。如果要求历史的导向性很强的话，就必须让感官参与进来。面具、舞蹈和音乐都可能包含历史的内容。古代的许多宏大叙事都是以诗的形式写成，而且按照严格的仪式进行。形式上的一点差错就可能使这种展示的效力丧失殆尽，从而威胁到世界秩序的持久存在。历史知识必须假以文学的样式才适于讨论。在许多文化中，历史编纂都是将文学规则中的固定组成部分作为自己的样式。在现代社会，纪念碑、博物馆和展览已成为大家习以为常的再现（Repräsentation）历史的保留项目；在古代社会，再现历史的东西有祖先的头颅、墓穴、庙宇和教堂建筑等，这些物品使得现在受到过去遗留下来的东西的约束，甚至使现在在与未来的联系中对历史回忆的效力负责。

认知维度：认知维度涉及的是：弄清楚过去发生了哪些对现在和未来有重要意义的事情。缺少这种知识的元素，对过去的回忆就无法有效地进入有关当前经验的讨论之中。即使在神话式宏大叙事中也含有认知的内容（这种认知成分后来被科学据为己有）；如果缺少这种认知成分的话，这些文本的（广义上的）“历史的”导向功能就无从谈起。当它们面对一种拥有更详尽的经验联系的知识时，它们就将失去其导向力量。那么，这些宏大叙事将变得平淡乏味（例如古希腊的希罗多德 [Herodot] 以及其他人的作品）。在现代社会，这种认知维度是以科学的身份出现的。

在人类生活的文化大家庭中，历史思考具有各不相同的独特的表现。如果像我上面所尝试的那样，对这些表现进行抽象的一般的描述，其丰富性就有可能被抹杀掉，应当避免发生这种情况。不管怎样，这种丰富性至少需要一种范畴性归类，以便能够确定人类在对时间的诠释过程中的相互联系、共同点和不同点、相互交叉以及变化，并能对此进行研究和探讨。如果没有此类人们称之为“历史人类学”（*Anthropologie des Historischen*）的思考，那么，要么把某一个文化专有的诠释模式（通常是西方的诠释模式）当成惟一重要的模式，要么也确定文化的多样性，而思维则只能相对地触及这种多样性。这样一来，历史要么什么都是，要么什么都不是。

四、历史的类型

当然，不能让人类学共相（*Universalien*）的抽象的一般性湮没掉丰富多彩的现象。前者可以对后者进行归类（即让这些现象能够与其他文化活动区分开来），然后，其任务在于将这种归类进一步具体化。为此，就需要共时的和历时的历史类型。它们可以从历史思考的各种情况中产生出来，然后对来自社会语境条件结构中的载体、功能、性别特征和阶层特征以及其他因素加以考问。但是，只有当它们根据历史意义形成的不同可能性将历史意识的诠释功效及其结果——即“历史”作为时间意识的文化导向值——区分开来时，历史类型才具有历史的独特性。而到目前为止，从普遍的跨文化角度进行的这种区分还太少。多数情况下，区分主要集中于功能和形式的角度，很少涉及人类的时间诠释的全部领域，而是仅仅局限于历史编纂（只要看一下西方存在的现象就能得出这个结论）。尽管如此，这些类型还是可以用作分析日益扩大的历史文化领域的工具以及用作跨文化比较的工具。

例如，尼采（*Nietzsche*）曾根据有益于生活的标准将历史的应用区分

为纪念碑式的、好古的和批判的应用：^[17]

——纪念碑式的应用通过回忆瞬息万变的世界的创造性活动和那些伟大的瞬间，以及通过突出人类作为世界改变的实施者的伟大来刺激行动；

——好古的应用通过崇拜和美化现状的起源而达到对传统的保持和对现状的肯定；

——最后，批判的应用排斥回忆的威力，打破传统的力量，按照新的导向将生活实践从传统中解放出来。

海登·怀特 (Hayden White)^[18] 开发了一整套众人瞩目的用于分析历史编纂的工具体系，并将其用于分析19世纪重要的历史学家和历史思想家。这套工具体系包括叙事方式 (emplotment)、历史解释的形式论证 (formal argument)、政治立场的意识形态内涵 (ideological implication) 以及历史话语的生成意义的比喻等，它们相互关联形成一个复杂的整体。

——将事件序列连成相互关联的叙事整体的叙述方式包括叙事诗、悲剧、喜剧或讽刺作品。

——形式上的论证不仅仅指将事件叙述性地连结成历史故事，还包括故事当中要有非常清楚的解释。这些解释可以是形式主义的，强调所发生事件的惟一性；也可以是有机论的，通过解释使单个现象融入到概括性整体之中；也可以是机械论的，用因果规律来进行论证；它们还可以是语境决定论的，用事件之间的功能关系进行论证。

——意识形态的关联指的是当前的生活关联中的立场。一个故事就是由这个立场出发而形成其时间诠释的视角。这种立场（此处仅仅针对19世纪而言）可能是无政府主义的、保守的、激进的，也可能是自由主义的。

——语言因素对一个故事的全面的和基本的意义具有决定性作用。语言将历史叙述的各个不同元素连结成一个相互关联的整体。怀特将这种语言因素分辨并解释为修辞格（比喻），这些修辞格建立了历史意义的四种可能性：历史的意义产生自语言的隐喻、转喻、提喻和反讽用法。

怀特的分类法是作为分析历史编纂学文本的方法上的工具开发出来的，

但是它也可以被运用到历史的其他表现形式(如历史博物馆)上去。^[19]

我本人也从普遍性需求出发,设计了一种分类方法。这种分类方法根据历史意义形成的最重要原则进行区分:回忆的参考值、时间进程观念、交际方式和认同方案。^[20]所有这些观点均通过历史意义原则获得并建立。历史的意义形成可以区分为四种类型:传统型、典范型、批判型和遗传型。

在传统型中,回忆的是为现在的生活境况奠定基础的起源。历史将时间进程表现为这些约束性起源的持续存在;它通过肯定预先确定的对人类主体性的诠释模式(例如角色)使认同发挥作用。过去和将来融合成为当前有效的生活秩序的持续存在,这些生活秩序由时间的长河所承托,而且祛除了短暂性。通过传统的叙述,时间作为意义被永恒化。这种类型在神话思维中占主导地位。

在典范型中,回忆的是过去能够对当前生活境况的规则进行具体说明的真实情况。历史从这些规则的超时空效力的角度将时间进程表现出来,并且通过将不同的时间经验归纳成行动准则(即作为准则权限)的方式,使认同发挥作用。通过典范型叙述,时间作为意义仿佛被空间化(为一系列对无时效规范的应用)。这种叙述类型在欧洲可以用古典箴言“历史乃生活之师”(Historia vitae magistra)加以概括,而在中国则是将历史喻为镜子。一直到现代社会初期,这种类型在许多发达文化的历史思考中仍占主导地位。

在批判型中,回忆的是能够引发对现在的生活境况质疑的过去的真实情况。历史将时间进程表现为预先确定的、在生活实践的导向框架内有效的诠释模式的转变(即断裂或改变),并且通过对形成认同的诠释模式的否定,即作为敢于说“不”的力量,使认同发挥作用。与这种叙述类型特别接近的故事通过摒弃(解构 [dekonstruieren])旧观念,使建立新的时间进程观成为可能。时间作为意义成为可评判的。

在遗传型中,回忆的是过去所发生的质变,这些质变使其他的陌生生活境况汇入自己熟悉的生活境况。遗传型的意义形成将时间进程表现

为发展,在发展过程中,生活秩序为了(动态地)持续存在下去而进行自我改变。这种类型将认同作为持久和变迁的综合体,即作为动态的过程而发挥作用。与这种类型接近的故事给人类生活实践的历史导向注入了一种动态的因素,将交际的作用范围和复杂程度扩展到归属性和界限以外;变异的力量被诠释为时间关联的条件。通过遗传型叙述,时间作为意义被非永恒化(verzeitlicht)。这种类型在现代社会中占主导地位。

五、媒介

作为真实情况及其诠释双重意义上的历史之所以拥有如此多不尽相同的表现形式,主要是由于传播时间经验和时间诠释的媒介。通常情况下,语言是决定性的,尽管在想像领域,在图画及声音中,在建筑和舞蹈中,也有历史的感知和塑造。对历史意识的表现形式具有决定性作用的是语言调节人类交际的各种方式。

——最初,历史的沟通是以口述的方式进行,这种方式至今仍然有效(至少在私人生活领域里)。历史在没有文字的文化里就是口述历史(oral history)或者口述传统(oral tradition)^[2]。在政治上,这种历史大多趋于保守:由传统所确定的世界秩序具有约束效力;新的经验被融合到这个传统的世界秩序之中,这样,其主要的规范积淀和以此为基础的社会团体的自我理解便得到确认。这种描述是感性的,具体的,是在面对面的交际中进行的,相应地,也产生出一种直接的效果。从认知角度来看,它蕴含了多代积累下来的经验;从事件历史角度来看,它超越了记录了尘世间(innerweltlich)真实情况的最近几代人的回忆,而追溯到神话时代,这个时代从谱系学角度将现在与决定一切的世界起源连结起来。这个时代的意义标准是神话式的;也就是说,真实的、狭义的“历史”事件并不是具有引导行动的规范性的载体。它的发挥作用的需求通过仪式被反复地提出来,从而具有了说服力。在现代的历史研究中,口述历史成

为一种从事件的参与者和时代的见证者的回忆中获取历史知识的人为的活动。它为研究处于公众与个人生平之间交叉领域的历史文化的元素——生活历史的回忆机制——提供了一个重要来源。口头表述的回忆作为历史上重大事件（首先是像大屠杀这样的大灾难的幸存者）的证据，在公共的历史文化中占据着举足轻重的地位。^[22]

——几千年以来，一直到今天，文字这一媒介在主流的历史文化中占据绝对优势（当然，口述成分在其中依然重要而且有效，甚至——至少在教育上——还是基本元素）。它解除了沟通场景的直接性，在作为内容的历史和作为沟通形式的历史之间设置了距离。^[23]这一距离大大扩展了历史意识的经验视域，使经验积累和经验检验在方法上的操作成为可能。文字记载减轻了记忆的负担，将事实固定下来，创立了新的交际形式，使时间意义的宇宙从直接的行动联系中脱离出来，并使其变成一种独一无二（*sui generis*）的现象。这样，在处理历史经验的过程中出现了新的客体化机会，与此同时，在历史的阐释中也呈现出新的主体化机会。叙述者可以成为行动者，而故事的受众则获得了批判性读物的被扩展了的的活动空间。对历史的需求通过记录在案被确定下来，或者成为推理根据的事件。在上述两种情况中，阐释变成了一种自我生成历史意义的思想实践（需要相应的专业性，而通过翻译和普及也带来了后果问题）。诗与真相之间原有的关系消解了；神话受到根本性的批判。概念性成为历史诠释的基本的认知元素，因此，长远看来，历史甚至可以变得具有科学性和理论性。

——最近，新的媒介改变了历史思考的方式。尽管我们还无法描绘其清晰的发展路线和固定的结构，但是却可以描绘那些新创造的东西，从中能够推测出根本性的改变。在公共的历史文化中，集体记忆被大量的图片所充斥。那些由文字记载而产生的意识形式——首先是那些保持距离的理性的意识形式——可能会很快失去作用，尤其失去政治的影响。历史的语法变成了展示的意象，在这一意象中，所有时代同时出现，跨越式时间进程的基本观念消失了。时间的本质区别可以消逝于普遍的同

时性之中，这样的同时性无法再进行叙述排列。至于此后，在过去、现在和将来之间的引导行动的时间联系中，是否还会产生一种专门的“历史秩序”，至少变得成问题了。“后历史”（post-histoire）这个术语以及由此而引发的关于没有纯历史导向的生活形式的讨论指明了这一开放性问题。^[24]此外，源自经验的行动得到了巨大的拓展。新的存储媒介使历史经验的新方式成为可能，并且极端地提出了决定本质的意义标准问题。同时，新的沟通媒介（如因特网）根本不会接受对这个问题的从政治上获得批准的决定。多种多样的可能性和各种声音都要求有历史根据的归属性和有关界限的新策略、新形式和新内容。不管怎样，为了有利于动态的和开放的区分，关于持续存在的自我实体和本体的固定观念将被全球化交往的多样性所超越。然而，那些贯穿在这种交际过程中依然顽固地坚持民族中心主义划分的反作用却与之截然对立。

六、发展

上面提纲挈领地勾勒了历史思考的媒介的变换，这种变换表明了一种跨越文化的宏观历史的变化，按照发展趋势，没有哪一种文化能够不受这种变化的影响。因此就有了建立历史多样性的历时秩序的依据。^[25]这种秩序可以用具有类型学特征的划时代的划分进行组织。（就这点而言，用怀特和吕森[Rüsen]的分类方法也可以描述历史过程的特征。根据怀特的分类，比喻的顺序可以被理解为一种周期性的运动；而根据吕森的分类，传统型、典范型和遗传型思考可以与跨文化的大时代联系起来，而批判型则可以看作是过渡的媒介。）

最重要的区别和最重要的发展过程之一就是神话与狭义的“历史”的关系，这里的历史基本上指的是尘世间的事件。如果说神话以神的原始时期作为意义源泉^[26]的话，那么，在“历史的”思考中，时间进程的导向意义就越来越多地进入到事件链（res gestae）的尘世维度中。犹太人的

和基督教的救世史在两者之间进行调解，并使尘世事件的偶然性作为神塑造世界的意志力量的表现而出现。在其他文化中，神性与世俗的调解方式则有所不同：偶然性被融合到一个广泛的宇宙秩序中，历史通过被认为是按照神的意志排序的自然而获得意义。随着人类生活实践的复杂性的增加，越来越多的尘世的偶然性进入到这一秩序中，以至于这一秩序逐渐地被“历史化”（historisiert）和“非自然化”（entnaturalisiert）。（而生物学上的种族主义的再自然化倾向 [Renaturalisierungstendenzen] 则又可能对此持反对意见。）

如果历史思考的跨越式发展倾向不将历史学的当前水平作为其遁点，而是注意观察历史文化的媒介形式的多样性和不同维度，那么，这些发展倾向可能才是令人信服的，而且在方法上也是有益的。它们以一种类型化假设的方式，有意义地从历史角度（即以令人信服的时间进程观念）总结出历史思考在多种多样的文化中的改变，并以此为主题加以研究。

由马克斯·韦伯（Max Weber）提出的普遍历史的理性化（Rationalisierung）和祛魅化（Entzauberung）观念被证实仍然十分有益。古典历史哲学（伏尔泰、康德、黑格尔、马克思）将这些意义标准想像成真实的时间进程的形式。同历史学获得研究和描述过去所发生的真实事件的能力一样，意义问题在历史思考的逻辑框架中得到同等程度的探讨（狄尔泰、马克斯·韦伯、李凯尔特）。当前，它主要被视为对历史思考具有决定性的语言程序事件，即历史叙述事件。在这一过程中，由于对历史编纂的修辞策略和诗歌策略的深入认识，观察的着眼点可以被调整到科学论证及真相需求的标准^[27]上来。

虽然历史理解被形式化了，但是，真实的历史过程的结构仍然是重要的观点。其中处于中心地位的是现代工业化社会所带来的跨越文化的充满冲突的变化。现代社会发展的原动力只能通过时间理解才能被领会，而在这种时间理解中，经验视域和期待视域分裂开来，只有通过对人类生活秩序的根本的非永恒化才能将二者联系起来。^[28]

当然，还必须为这种理性化与祛魅化观念补充不断更新的意义理性

意义上的抗拒理性的、批判理性的以及超越理性的魅化 (Verzauberung)-观点，这一不断更新的意义理性并没有融入到经验检验的方法理性之中。^[29] 历史学在欧洲的形成与发展成为自18世纪以来一直到今天历史文化现代化的最有效的催化剂，而历史学也应用了它作为一门科学自身无法确定的意义标准。

在意义的基本标准层面上，对于赋予过去对现在的意义的那些规范 and 价值的普遍化属于现代历史文化的理性化。只要自己的世界被看作是既具特色又具有规范约束力的，文化的认同形成过程中的民族中心主义逻辑就将一直包含有一种普遍主义的资质。“人类”是历史认同的一个普遍的参照系，在历史经验的焦点上，这一参照系一直被扩展到已知世界的边缘。这就为文化在历史思考中的结构和基础的冲突奠定了基础，这种冲突经常以暴力方式表现出来，或者至少可以被用来证明暴力和毁灭的合法性。

这样，就确立了现代历史思考的基本的问题域。它受到历史学以及人文科学中相近的历史学科的理性化的影响。^[30] 这一理性化与作为现代社会不可缺少的生活条件的人类所有知识的方法的理性化相符合，就这一点而言，这一过程是不可逆转的。同时，带有这种理性的历史思考应当感谢具有现代表现形式的西方文化的价值体系。因此，就必然出现下面这个问题：这样一种历史方案如何才能考虑到作为人类生活实践的时间导向值的“历史”的文化表征的多样性。历史思考的当前的流派（后现代主义 [Postmoderne]、后殖民主义 [Postkolonialismus]、“文化转向” [cultural turn]）试图坚决克服这种现代性 (Modernität)，创造“历史”的多元论，以打破追求形式划一的理性和一般化规范的魔力。借此，这些流派破坏了现代历史思考及其带有同一发展方向（“进步”）的全面历史观的导向力。而且，为了深入理解这一发展的规律，它们同时也研究科学在方法上的认知需求，并探讨与之相连的主导这些运动规律的期望（这一点主要体现在马克思主义中）。

在全球化时代，尽管以西方占主导地位的现代历史思考因包含意识

形态内容而受到各种各样的批评，但是，我们既不能放弃方法上的理性，也不能放弃沟通的普遍规则，因为只有在沟通中，才能通过对过去的诠释理解现在，才能确定归属性和界限，才能从引导行动的角度期待未来。同时，如果应当打破或消除这样一种普遍化的民族中心主义的逻辑，那么就只有互相（从而也是普遍）认可对方的差异和特点的原则能够作为历史思考和历史文化的普遍规则了。这种观念有其与事实不符甚至空想的一面；然而，它同时又能够开辟历史经验的新维度，得出有重要政治意义的新方向。

当然，20世纪的那些恐怖经验和灾难经验（例如纳粹大屠杀）对历史思考以及对在将来也能行得通的历史概念提出了新的挑战：它们很难与目前现有的历史意义方案达成一致，因此需要新的阐释策略和表现策略。关于人及其作为历史的“本性”的问题必须彻底地重新提出，同时还必须考虑到无意义本身也是一个有意义的历史方案的元素。^[31] 这能够而且应当引发新的对过去的历史思考和描述的实践活动，例如重新定义悲哀的角色和意义。^[32]

注释：

[1] 本章载于 Rüsen, Jörn: Kann Gestern besser werden? Essays zum Redenken der Geschichte. Berlin (Kulturverlag Kadmos) 2002.

[2] Lao-tse: Tao Te King. Die Seidentexte von Mawangdui. 出版者: Hans-Georg Möller. Frankfurt am Main 1995, 第129页（原书第73章）。

[3] Ranke, Leopold von: Vorlesungseinleitungen. 出版者: Volker Dotterweich und Walter Peter Fuchs (Aus Werk und Nachlaß, 第IV卷), München 1975, 第36页。

[4] 有关观点参见 Rüsen, Jörn: Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens. 载: Rüsen, Jörn; Gottlob, Michael; Mittag, Achim (主编): Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität, 第4卷) Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1998, 第37—73页。

[5] Rüsen, Jörn: Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. Frankfurt am Main 1990.

[6] Husserl, Edmund: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. 出版者: Martin Heidegger. 第2版, Tübingen 1980.

[7] Danto, Arthur C.: Analytische Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main 1974;

Lorenz, Chris: *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie* (Beiträge zur Geschichtskultur, 第13卷), Köln (Böhlau) 1997

[8] Rüsen, Jörn: *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*, Göttingen (Vandenhoeck) 1986.

[9] Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979.

[10] “事件”(Geschäfte)是德洛伊森(Droysen)在《历史学》中用的术语。但是对德洛伊森而言,事件还不是历史。只有通过后来的对事件的阐释,事件才变成历史。因此对他而言,历史理论的关键问题是:事件是如何变成历史的? Droysen, Johann Gustav: *Historik. Historisch-kritische Ausgabe*, 出版者: Peter Leyh, 第1卷, Stuttgart—Bad Cannstatt 1977, 第69页及其他各处

[11] 有关观点主要参见Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*, 第1卷: *Zeit und historische Erzählung*, München 1988; 第2卷: *Zeit und literarische Erzählung*, München 1989; 第3卷: *Die erzählte Zeit*, München 1991.

[12] McGill, Allan: “History, Memory, Identity”, 载: *History of the Human Sciences*, 第11卷, 第3期 (1998), 第37—62页

[13] 例如Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990.

[14] Ricoeur, Paul: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern—Vergessen—Verzeihen* (Essener kulturwissenschaftliche Vorträge, 第2卷), Göttingen 1998

[15] 关于后者参见Pandel, Hans—Jürgen: *Geschichtsbewußtsein*, 载: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 44 (1993), 第725—729页; Rüsen, Jörn: *Historische Orientierung. über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*, Köln 1994; Rüsen, Jörn; Straub, Jürgen (主编): *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (Erinnerung, Geschichte, Identität 第2卷)*, Frankfurt am Main 1998; Borries, Bodo von; Pandel, Hans—Jürgen; Rüsen, Jörn (主编): *Geschichtsbewußtsein empirisch*, Pflaffenweiler 1991; Schneider, Gerhard (主编): *Geschichtsbewußtsein und historisch-politisches Lernen (Jahrbuch für Geschichtsdidaktik, 第1卷)* Pflaffenweiler 1988; Borries, Bodo von: *Das Geschichtsbewußtsein Jugendlicher. Erste repräsentative Untersuchung über Vergangenheitsdeutungen, Gegenwartswahrnehmungen und Zukunftserwartungen von Schülerinnen und Schülern in Ost- und Westdeutschland* Weinheim 1995; Borries, Bodo von: *Geschichtslernen und Geschichtsbewußtsein. Empirische Erkundungen zu Erwerb und Gebrauch von Historie* Stuttgart 1988

[16] 有关观点见Rüsen: *Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich* (注4)

[17] Nietzsche, Friedrich: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 载: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 出版者: Giorgio Colli和Mazzino Montinari, 第1卷 München 1988, 第243—334

[18] White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore 1973, Introduction.

[19] Bann, Stephen: *The Clothing of Cloa*, Cambridge, 1984

[20] Rüsen, Jörn: *Die vier Typen des historischen Erzählens*, 载: 作者同上: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt 1990, 第153—230

[21] Vansina, Jan: *Oral Tradition as History*, London, 1985.

[22] Langer, Lawrence L.: *Holocaust Testimonies. The ruins of memory*, New Haven, 1991.

[23] Ong, Walter J.: *Orality and Literacy*, London, 1982.

[24] Niehammer, Lutz: *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* Reinbek 1989

[25] 我把这种思考绘制成了关于历史思考的普遍历史的发展示意图, 载: Rüsen: *Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich* (注4), 第70页

[26] Eliade, Mircea: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Reinbek 1966.

[27] Evans, Richard J.: Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis. Frankfurt am Main 1998; Appleby, Joyce; Hunt, Lynn; Jacob, Margaret: *Telling the truth about history*, New York, 1994.

[28] Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1979.

[29] Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, 载: Seyfarth, Constans; Sprandel, Walter M. (主编): Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Frankfurt am Main 1973, 第267—302页。

[30] Bentley, Michael (主编): *Companion to Historiography*, London, 1997.

[31] Friedländer, Saul: "Writing the history of the Shoah: Some major dilemmas", 载: Blanke; Jaeger; Sandkühler (主编): Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. Köln (Böhlau) 1998, 第407—414页。

[32] 有关观点参见 Liebsch; Rüsen (主编): Trauer und Geschichte (Beiträge zur Geschichtskultur, 第22卷), Köln 2001。

第二章

论历史的意义^[1]

意义是一个不存在的存在，它甚至与胡说八道有着特殊的关系。

吉尔·德勒兹 (Gilles Deleuze) ^[2]

问题不在于知道历史是否有意义，也不在于我们是否能够屈尊在其中偏袒哪一方。不管怎么样，我们都完完全全处于其中。

让—保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre) ^[3]

一、历史的没有意义的意义

几乎没有什么能够比思考历史的意义 (Sinn) 并使其与理智 (Vernunft) 搭上密切的关系更不合乎时代潮流的了。这二者看来已经彻底信誉扫地，以至于任何试图将它们作为历史思考的范畴而重新恢复其名誉的尝试都显得没有出路，也就是说：这种尝试毫无意义，也不理智。即使从质询历史到底有没有意义的角度来看有的东西是理智的（就“一般地出于某种原因能够同意”的意思而言），那么也只能得到一个否定的回答。意义和理智看来只能以互相牺牲对方为代价才能恢复自己的名誉。

历史理论长期以来就致力于批评与这两个概念结合在一起的历史进程和历史认识的观念，并认定这些观念是站不住脚的。意义与历史哲学

的传统相联系，在以往的历史哲学中，历史的回忆通过趋向于涵盖所有文化和时期的跨越式发展范畴得到诠释性加工；而理智则是指人类在对世界及其各自的文化把握中通过认知控制这一发展的能力。

“意义”指的是，人类世界的时间的延展在主观性模式中得到诠释^[4]：任何转变看起来似乎都是有意图的，仿佛它们受到了目的性意志的影响。意义概念与意图和目的性紧密地联系在一起，而这种目的性则将人类的行动作为一个能进行思维和反思的主体的活动凸显出来。因此，“意义”具有一种目的论内涵。历史被理解为具有目的性；过去的时间变化被当前的各种思想流派所考察，被再现，而当前的行动则可以意图明确地以这一潮流为出发点。（只要连受难 [Leiden] 也具有确定的意义——即便只是在折磨人的为什么的问题 [Warum-Frage] 中——那么，为了回答这个问题，受难也可以以同样的流派为出发点。）过去的经验适应了未来的意图，反之亦然。

作为跨越人类世界的过去、现在和未来的时间整体的“这一”历史呈现为经验与期待的合成。未来在现在的生活实践的规范性脉动中开启了自己，而现在的生活实践则又从过去的生活实践经验及其改变世界的力量中汲取营养。时间在过去积累的经验中流淌，成为历史认识的安全的积淀。这一时间在当前行动的意志冲动中凝聚，而当前的行动则恰恰通过这种使其意图指向未来的认识得到解释。

从个体发生学上来看，这种意义在早期的主体记述中就有牢固基础^[5]，从历史上来看，它有宗教的根源。犹太教、基督教和伊斯兰教为尘世间不可支配事件的偶然性加载了世间万能之神的主体特征。这个神在近代进入了人类构想的主体特征中：历史的统一和贯穿人类行动的世界进程的时间方向按照人类学的解释就是，人类所有单独的行动作为人类动态的时间发展过程的一部分，可以从历史的整体中获得其有意义的指向性。

对“历史的意义”的传统理解（以及今天也依然如故地这样理解）^[6]是人类世界的时间变迁的一个主体特征，无论是人类世界在过去的真实时间过程，还是现在受意图控制的行动或者理智的受难的动力，抑或是人

类期待的和预期的未来的标准指向，自始至终无不受到这同一个主体特征的支配。然而，这一主体特征恰恰没有被命名为“意义”，而是用富有内容的定语表示出来。例如，从神学角度而言，它被称为“天意”（*providentia Dei*）或者“神的意志”（*göttlicher Wille*），从而可以制定出全面的救世史理论，比如年代学或者“类型学的”对各个重要时代的相互参阅联系^[7]；从人类学角度而言，它设想存在一种所有时空所共有的人类本质或者人类生活安排的理智性质，并将这种观念充斥于历史经验中；从历史哲学的角度而言，它以人类世界的时间整体的范畴规定的形式出现，例如作为“人类和文化的理念”（兰克）^[8]，作为时间延展中的理智，作为进步，作为发展，作为辩证的过程，或者在怀疑、疑惑和失望的阴影中被赋予消极的概念：堕落、退步、衰亡等等。最终，它出现在历史编纂学各种不同的关键概念的隐喻之中，例如兰克将其喻为神的“象形文字”（*Hieroglyphe*）。^[9]

通过这种方式建立起来的有意义的历史世界就可以为统治者确定的行动所使用；可以通过对其宗教实体的信仰分享或者在世俗的形式中通过认识能力来占有它，并且在实践中对其进行修订。人们可以以历史的名义或者以本质上隶属于历史的世界变化力量的名义行动，并且可以在不同的甚至对立的战略局势中援引历史作为合法化机制。人类生活实践的终极目标（*Telos*）确立后，历史世界就赋予了主体以自我保护的文化的力量，这种文化力量即存在于对撼动世界的重要力量的鉴定之中。

通过这种鉴定，历史思考的“宏大叙事”被构思和组织出来。它们将其作者和读者的集体认同固定于历史发展的深层。由归属性所决定的回忆、态度、经验、意图和规范的观点组成的格局被塑造成跨越时间的历史发展的和谐景象。在一个发展的观念中，卷入其中的当事人认为自己与人类世界的步调达成一致了。“这一”历史便获得了它的时间特征，即在过去、现在和未来的跨越式发展联系中，成为一个大主体（基督教界、人类、民族、西方等等）的长期延续。过去总是根据普遍主义的观点来安排自我理解的时间视角（人类、理智、自由、文明、文化等等）。大群

体善于披着宏大叙事的外衣使自己处于“这个”历史本身的核心地位。因此，其他群体的差异（Anderssein）再好也只能是自己的一个变体，然而也有可能是自己的对立面：精神上外属（exterritorialisiert）的消极经验、恐惧、忧虑，这些东西在自我本体中难以安身，因此就被驱逐出归属性的界线，被排斥到另一个世界，甚至一个完全相反世界的差异中去（当然，出于好玩的目的，也可以将他者的差异变成自己的愿望和向往的投射，例如“高贵的野蛮人”的比喻）。

历史时间的这种强大的主体特征没有被称作“意义”。直到历史的目的论主体特征失去其可信性，这个词才成为关键概念。^[10]这个概念标志着这种可信性的丧失。“意义”像一个问题一样取代了在历史思考中将其掩盖的那些概念（理智、理念、进步等等）。至少在德国的概念史和思想史中，“历史的意义”这一哲学术语显示了唯心主义对历史主体特征的原始信任的丧失。^[11]自此以后，这个概念就一直伴随对历史思考的功效、危害、界限、必要性和实施方式的反思以及对历史思考在人类生活实践的文化导向中的角色的反思。

从历史上来看，这一原始信任的丧失是伴随着历史哲学的退位而发生的。历史哲学把从认知角度占有过去这一领域让给了历史的专门科学，自己仅限于研究和反思作为证明这种占有意义的机制的这些科学本身。然而，这些科学却无法接受这种保证，因为在历史研究的方法框架中，根本就遇不到将过去标示为历史的传统的意义性质。这种传统的意义性质是方法本身无法具备的前提。^[12]在历史科学的认识过程中，历史的意义消解为关于过去的客观信息的物性。这些“事实”本身不再具有对现在的历史意义，而是通过事后，从认识活动的主体方出发，赋之以意义的方式才获得对于现在的历史意义。有关过去的得到理性阐明和确认的信息积淀在来源上有所保障以后，“历史”就将其最初的意义释放到认识的主观性的诠释潜能中。历史思考的主体和客体分离开来；这样，历史经验本身就变得没有意义了，而另一方面，对于诠释历史经验所必需的（因而被称为“价值”的）意义性质就被解除了经验成分。

历史的意义由过去的经验流亡到从认识角度研究过去经验的主观性之中，这一过程在马克斯·韦伯身上体现得最为明显。在他看来，历史的客观性是绝对的无意义。他曾经说过，“由杂乱无章的事件汇成的巨流穿越时间滚滚而去”。^[13]另一方面，他认为，“任何文化科学的超验的前提在于，我们是文化人，天生具有有意识地对世界表态并赋之以意义的能力和愿望”。^[14]

伴随着历史意义的客观性的丧失，历史思考的理智需求同时也消失了。这种需求在于，在阐释人类过去的过程中，从历史经验中挖掘并获得含有客观事实的历史意义。科学要想保持自己的理智需求，从而使科学认识具有跨主体的效力，必须付出高昂的代价：从过去的事实中创造出针对现在的历史的有规范的意义标准已不再是其职能范围，这一点由一个具有创造力的主观性的超理性机制所承担。

理性原本以确保意义的历史哲学的名义自告奋勇地想从过去的经验积淀中通过阐释而“审讯”出这种意义。在这一过程中，它使用了历史研究方法的高度发达的工具，现在却衰退成对方法的理解力，而这种理解力则超理性地给自己预设了历史认识的基本的意义标准。理解力只好在历史研究方法中应用这些标准，然而却不能赋予它们与知识积累所具有的同样的效力需求，这些积累是由研究获得的关于过去的知识。一个局限于历史认识的科学专有的方法的理性不再能够掌握过去作为历史对于现在所具有的意义。

有趣的是，承认这种无能为力的恰恰是长时间以来引起文化科学思考的对回忆和记忆的探讨^[15]。在具有理性能力的意义构想的这种无能为力中，文化科学把目光对准了“回忆的地方”（Orte der Erinnerung）。在这里，对过去的研究完全而又彻底地按照意义进行，而过去作为文化的导向力量在当前的生活中是鲜活有效的。回忆和记忆作为有效的存在导向（Daseinsorientierung）的基本的和一般的文化实践，看来就像历史的意义蕴涵性的加温之火，对于具有物化作用的历史研究的冷静理性而言，这把火仿佛就是一个失乐园（ein verlorenes Paradies）。^[16]但是，人们观察文化记忆的丰富意义将陷于虚无之中，因为毕竟科学家更加了解：历史回

忆的热情在对其事实内容的批判性检验中冷却下来，那么，它离科学所代表的挖掘真相能力就不远了。

目的论历史哲学的结束意味着意义的丧失，^[17]这种意义的丧失是不太容易逆转的。最终，这种历史哲学的失败，不是由于各专门科学不能将历史哲学纳入自己的范畴并将其统一到历史阐释的众多方案中去，它的失败应当归因于一种时间经验，在这种时间经验中，从目的论角度假设的过去、现在和未来之间的意义关联被打破了。历史思考被灾难性的偶然经验所占据。现代化危机就代表了这一点。自19世纪晚期以来，现代化危机越来越极端地产生出方向需求，而用传统的目的论历史方案很难满足这些需求。^[18]违背历史的最极端的经验无疑是纳粹大屠杀，这远不仅仅是现代化的一次方向危机。

历史思考将由这种经验而产生的批判的目光对准了自己，从而使其传统的意义构想陷入灾难的纠缠之中，这些方案被这种纠缠所扼杀。具有某种理智并信赖意义的历史思考被看作是构成历史发展本身的有效元素，而正是历史的发展对这种历史思考提出了质疑。显然，赋予历史以意义的历史哲学变成了一场夺权斗争的武器，在这场斗争中，历史哲学所宣称的意义不再甘于被夺走。普遍主义的理性标准表明是意识形态上被一般化了的个别性（“谁提到人类，谁就在欺骗”），在这些普遍主义方案的理性需求背后，可以看到个别群体当权的意志。这些群体毫不费力地将自己的利益一般化，从而使那些偏离自己或者与自己相对立的利益服从自己的利益、或者或多或少地通过暴力与之保持一定距离。文化的多样性和差异性被普遍主义抹杀，这样，一种文化对于所有其他文化的统治在意识形态上得到贯彻，得到凝固。

二、探询旧意义的新问题

历史的意义变成了什么？在研究历史的过程中，究竟还能否使用意

义范畴？令人惊讶的是，意义范畴并没有在对目的论历史方案的意识形态批判的烈火中解体，而是更顽强地保住了自己并且发挥了效力。这一过程发生在多个层面上。

首先，历史哲学在对它的认识论的和科学的批判中幸免于难，它以新的形式出现，在这些新形式中，很容易发现传统的意义方案的目的论实体。这一点对于阐释标志新时代开端的1989年而言就意味着“历史的终结”。^[19]这种阐释在基本上已过时的历史思考中不是个别情况，相反地，它引发了一场关于世界历史发展的完结能力甚至可以说是圆满终结能力的激烈论战。黑格尔的历史哲学因以历史的终结为主题而获得了惊人的现实性，此外，在它的后现代主义变体中亦是如此，而在这种后现代主义变体中，目的论变成其自我消亡的终极目标。^[20]

不仅黑格尔的历史哲学有了创新，最近，受目的论鼓舞的斯宾格勒（Spengler）的历史思考变体也有了更新。亨廷顿（Huntington）将世界历史解释为“文明的冲突”（Clash of Civilisations）^[21]，他以作为互相争夺权力的大主体的“文化”的意义方案来阐释人类世界的时间运动。历史再次表现为包罗万象的时间联系，这种联系具有“各文明”的主体性特征，因此，在这方面它可以被理解为具有普遍性，并且能够被导向性地与自己的政治行动意图联系起来。

带有与目的论接近或者类似的逻辑的更新了的历史哲学的这些例子证明，依然存在被诠释为向历史过程的本质主观性复归的当前的时间经验。显然，源于传统历史哲学的意义范畴作为用于历史地诠释现在经验的认知工具还没有过时^[22]。由于认识到普遍主义的意义方案及其对于统治目的的政治可用性所存在的问题而引发了意识形态批判，至于这一意义范畴是否以及在多大程度上能够完好无损地通过这种意识形态批判，尚不得而知。因为上述例子的缺陷在于它们的历史视角中的欧洲中心论（Eurozentrik）。然而，尚未澄清的是，这一类意义方案原则上是否能够仅仅按照民族中心主义而拟定出来，是否因此能够在核心上仅仅作为意识形态上的统治工具而得到发展，或者是否也能够在它们的框架内把文化

的差异性和多样性作为历史意义的条件。

然而，在其传统的表现形式被毁灭的地方，即在语言学转折点之后的历史理论主观主义讨论中，意义范畴却得到升值。过去带着已有的经验存在于现在，而意义则从这些已有的经验中逃逸出来，变成了诠释过去的纯粹主观的功效。历史思考作为历史意识的象征化功效变得能够被认识，它借助于语言诠释世界的创造性能力制造出意义性质，有了这种意义性质，过去对于现在而言就成为历史。当然，如前所述，这种意义的经验性较弱，它是一种文化性质，只能在事后通过现在的主体的回忆能力和诠释能力来体验过去。意义变成了历史思考的“纯粹”主观的功效，这一功效在过去的经验积淀中与之一起得以实现。意义的超验性可以用“虚构性”这一术语来表述。^[23]毋庸置疑，这样就很清楚了，这个意义并非真正历史的意义。如果“历史的”意味着意义自身的经验性，即超越经验界限的文学—审美的意义产物的对立面，那么，历史的意义就保留在这些界限以内，它恰恰表现为与审美的意义产物的虚构性互为补充。^[24]

向历史意义的这种内在的经验性前进一步就是上面已经提到的对回忆和记忆的探讨。毋庸置疑，这里涉及的是一个真实经验向当前的文化实践框架的融合，是通过回忆来保持已经发生过的并且被认为重要而有意义的事情在今天的这种重要性和意义。这种重要性和意义在事后按照回忆者的利益对所发生的事情改变越大，越是适应当前的形势需求，被回忆的事情的经验性中过时的内容就越少。人类为了知道自己是谁，为了能够按照时间变迁的指向来安排自己的生活，就必须进行回忆。在认同和行动导向的这种生活实践层面上，宣称过去对于现在所具有意义的虚构特征的超历史的断言消失得无影无踪。一个被看作是纯粹虚构的回忆对它所应当服务的实际的生活目的而言是毫无用处的。很少有人愿意将自己生活的现实托付于幻想。

在回忆方式和文化的记忆方式上赋予历史思考的意义性的第二个缺陷与通过回忆而形成意义的认知状态有关。恰恰由于过去的经验利益紧

密相连，为了现在的文化导向的各种目的，过去的经验被加载了意义的性质，作为历史而被回忆的过去的意义在理性认识的理智能力之光中才显得不太值得信赖。理智作为认知能力及其对真相需求的总和与回忆的意义相对立，以批判的方式发挥作用。因此，连科学认识对于前科学的历史回忆的关系也被理解为具有瓦解性和破坏性，被理解为所诠释的历史经验用于导向目的的意义的消解。^[25]

尽管如此，科学通过这种批判功效所不能满足的意义需求仍然在科学的认知兴趣本身中发挥作用：文化在历史科学的研究中成为占主导地位的诠释范畴，而当前向文化的转向可以被诠释和理解寻找意义的活动。

文化是人类在研究自身及其世界的过程中的主观诠释功效的总和。它与精神上的意义赋予或意义形成过程完全一致，没有这一过程，人类的生活是不可能进行下去的。人们要想在行动上把握世界，必须从文化上对世界作出阐释。意义恰恰就是文化在人类的生活过程中所提供的东西：它赋予世界及人类以一种主体性质，没有这种性质，人类主体就无法通过行动和受难来与自身及世界打交道。^[26]

而现在，如果历史学将其认知兴趣集中到文化上，那么，它就在自己的研究和编纂的对象领域中将人类生活的意义性作为客观的事实记录下来。意义凝结成为过去的人类生活形式的极具魅力的文化产物，这些生活形式至少为现在提供了一种意义的反射（大多以审美的方式）。有了这种意义，现在经验的意义空缺就可以得到一定的补偿。

马克斯·韦伯从文化历史学角度将清教徒的新教主义阐释为现代资本主义生活方式的起源条件，这种给人以深刻印象的阐释代表了这样一种对意义的研究：对于意义从客观世界逃逸出来的恐惧将渴求意义的主体的绝望目光引入历史认识领域，在这个领域里，在自己世界的起源中具有强大作用的意义形成过程变得清晰可辨。^[27]因此，在对通向自己的现在的历史发展的早期的观察中，回忆的是主观的意义形成的霸权性，这种霸权性的作用在于阻止现在的意义丧失：在时间的镜子中，人们尚且

能承受现在的文化危机。^[28]但是，这种对过去的观察是令人绝望的，因为在同现在的内部联系中，过去世界的意义蕴涵性或许还具有未来能力，然而，意义范畴不再提供这种同现在的内部联系。这种无望在认识论中凝固下来：专门科学的认识是未经评定的，通过这种性质，它与人类掌握世界及理解自我过程中所创造的文化成果的意义资源隔离开来。

从这种问题可以获得继续思考的动力，而这些思考曾经致力于历史的意义问题：历史哲学的诠释努力之所以能够继续进行，是受到一种经验压力和导向需求的推动，这种需求专横地要求获得与历史的传统意义规定等值的东西。一个作为文化而被赋予意义性的历史经验与历史意识的缺失经验的意义形成能力独特地分离开来，这种分离不可辩驳地直接导致了下述问题：阐释的主观性是否以及如何与历史经验的文化维度相调和。下面这种认识就属于主观意义与客观经验之间的调和：文化的回忆与专门科学的历史认识无法严格分离开来。在历史认识扎根于集体回忆及文化记忆的地方，包含着形成历史意义的一种理智能力。文化科学的历史认识通过研究方法对经验在回忆媒介中乖乖地服从于导向的需求而加以批判。这种批判不见得非要消解所回忆的过去的意义蕴涵性，而是可以像过滤器一样，使这一意义变得“理智”。

历史认识的批判性经验检验，即历史研究的判断力，通过采用解释学方法对蕴含在过去的经验积淀中的历史意义的“审讯”而变得理智了。解释学的理智可以将过去的文化产物中的客观意义与历史思考的主体和历史编纂的读者的诠释功效和能力调和在一起。

三、何谓意义？

意义是人类生活实践过程中行动和受难的文化导向所依据的最高标准的总和。“文化”在这个地方不应被理解为“自然”的对立概念，也就是说，这个概念的含义并没有宽泛到从整体上涵盖人类世界并以此为主

题加以研究的地步。我所理解的“文化”指的是与其他实践（经济、政治、社会和环境关系）有所区分的人类生活实践的一个维度。这一区分具有人为的分析性，但却具有范畴的、总结经验的意义，尽管这种区分本身是因文化而异的，是有历史性的。

从这种狭义上来讲，文化是人类意识（包括其无意识的维度）为使人类生活成为可能而在把握世界、认识自然以及了解自身的过程中必须作出的诠释的总和。人类要想在行动上把握世界，想在相互交往过程中存活下去，就不得不一直对世界进行诠释。通过这一诠释任务，人类的主观性在相互社会化了的人们的生活实践中发挥作用。文化仿佛是人类生活实践的“内面”，外部世界必须象征性地或者“理论性”地被描摹在上面（不要将此理解为反射，而是应当理解为创造性的成果，理解通过诠释创造世界），这样它看起来完全如同真实的世界一样，也能够“存在”于其中。

这种在思想上对世界和自身的占有是以不同的精神程序进行的。这些程序包括感知、诠释、导向和动机。感知是指通过“感官”对外部世界和内心世界的开发。诠释是对这些感知的阐释，通过这种阐释，世界得到解释，自己与他人才能相互理解。导向是指应用这些得到诠释的感知有目的地控制实践。这里的应用是两方面的：一方面是应用于外部世界，就是指对“客体世界”的阐释；另一方面是应用于内心世界，就是通过被诠释的感知形成一个个体的和社会的自我，即我（Ich）和我们（Wir），形成个性，即从文化上表现出人的主观性。在这一过程中，他者的差异也总是同时被确定下来。最后，动机指的是，具有导向作用的诠释以意图的方式发挥决定意志的作用，引导意志的脉动，尤其是在这一过程中，如马克斯·韦伯所强调的，在尽情享受利益和需要的过程中感知扳道岔功能（Weichenstellungsfunktion）。^[29]

而意义可以理解得比这四个程序的一体化更加准确。意义代表的是感知、诠释、导向和动机之间的关联，代表它们的不同指向和精神性中的内在联系。在这四个精神程序中，自身和世界能够获得重要意义并得

到“处理”和“体验”。通过这些精神程序来对人类世界和人类自身的“有意义的建设”^[30]就可以从人类学的普遍的即抽象的思考层面上得到具有历史特色的研究。

那么，“历史的”无非就是指从文化上对作为人类世界变迁的时间的把握。而感知就是对外部世界和内心世界的时间变迁的开发，而诠释则是用独特的诠释模式对时间变迁的阐释。这样，过去的事件就变成今天的历史^[31]（“历史”在这里从广义上被理解为人类生活经过诠释的跨越式时间关联）。那么，导向就是指实践生活向饱含经验的时间进程观念的“历史地”看齐和对源自经过诠释的过去经验的未来视角的发展。外部的生活实践按照能够与引导行动的意图取得一致的观念和时间进程来校准。内部的导向则是指形成归属性和界限的历史视角。超个人的时间经验和时间诠释被融合到自我的时间观念之中。最后，从专门历史的角度而言，动机就是指通过源自回忆的有意义的意图对意志的规定，在时间进程观念的框架中对意志冲动的引导或者方向规定，尤其是通过回忆和想念对感情的调动。

在把握世界和理解自我的所有这些运作程序或者文化维度中，涉及的都是对时间的象征性占有，归根结底还是对时间上的偶然性（一种人类学普遍的时间经验）的把握并将其吸收到使生活成为现实的时间进程观念中。历史的意义是进入到人类行动的导向和动机之中而且在人类受难的方式和程度上也发挥作用的被解释的时间。

因此，意义在多方面都具有调和性：一方面，它把过去的经验与受规范引导的、与实践相关的、充满意图的未来期待合成起来，二者被调和在一起，在这种调和联系的中心，人们才能理解现在，才能理解当前的生活处境。另外，意义还处于事实与虚构的区分之外，它是二者在过程上的合成。这种过程上的调和性即统一性使历史意识特有的跨越式时间进程观成为可能，并在与之相应的对过去的叙事主题中作为现在的历史散布开来。

人类的意识对其自身也总是表现为意义的生成。自我和我们就是建

立在这种自我关系的基础之上，而对于他者差异性的想像则是建立在人类自身社会化的复杂联系的基础之上。在现在的合成中心，意义又将人类意识的这种自我关系引回到对生活处境的感知与诠释中。意义对“自我时间”（Ich-Zeit）和“世界时间”（Welt-Zeit）进行调和。意义使时间进程以人类意识的基本的自我相关性为中心，以行动者和受难者的主体性为中心。而同时，人类意识又使这种主体性与人们生活中的时间变换情境和在其中变换的行动要求及忍受苦难联系起来。在主体性与随时间变换的生活实践情境的调和联系中，认同就形成了。

在意义形成过程中的这种多方面的调和功效中有没有理智的成分？理智的成分体现在历史的意义形成是通过象征性符号表现出来，并通过语言加以表达；这样，历史的意义形成也生发出一种认知维度，在这一维度中，认识和论证就成为实现意义形成的必要条件。可是这一过程是怎样进行的呢？

四、是构建还是预设？

被作为历史加以回忆的过去并非本身具有这种回忆的意义，而是在意义的精神程序中才获得意义的。但是，这样一个重构的意义究竟是不是意义？

我想针对雅恩·阿斯曼（Jan Assmann）的意义历史方案提出这个问题。^[12]该方案是从虚构性范畴来描述意义的。对阿斯曼而言，意义是“关联虚构”，是一种接近于谎言的纯粹的投影和“虚构”。^[13]相应地，历史编纂的“意义依赖性”则通过“虚构性”标示出来。^[14]这意味着什么呢？这仅仅意味着，意义的存在与物质的存在拥有不同的本体论地位。然而，朴素地来理解，虚构性首先是指：不是通过经验而获得和得到保障，而是脱离经验的，甚至是违背事实的。^[15]然而，对历史编纂的内容而言，很难作出这样一种断言，更不要说当这些内容代表“意义”的时

候。阿斯曼非常清楚地表明了意义的经验性地位：“经验本身就是……通过语义组织而建立起来的。”^[36]那么，何谓虚构性呢？它显然是与另一种思维模式相对立的概念，我猜想是与建立在实证主义基础上的经验论相对立。阿斯曼将人类世界描述为意义交织其中以及按照意义构建而成，这给人留下了深刻的印象。只有当与这个真实的、具体感性的人类世界不同的东西被看作是真实的和由经验所确定的时，意义才使用虚构性范畴。“赋予我们生活以结构和认同的关联性部分地是从外部强加给我们或者从外部落到我们身上的。”^[37]“我们借以看清事物的光亮总是从被回忆的经验中获得。”^[38]如果不是关涉由历史回忆而开发出来的自己世界中意义的现实性和意义的经验重要性，那么历史编纂学对过去的文化意义产物的研究也很难获得令人信服的道德约束力。或许隐含在虚构性字眼背后的只有这样一种看法，即意义总是棘手的、矛盾的、断裂的，仿佛在客观上是走投无路的，以至于它作为导向永远也不能完全在现实的文化塑造中产生并且完全进入其中；或者换言之：现实看起来总是断裂的、受到威胁的、危险的、以至于人类永远也不能停止证实其世界的意义维度的反思。不管怎样，虚构性范畴所带来的对历史经验结构中的认识比它对人类精神的语义程序的说明要多。揭去虚构性的认识理论的面纱，意义恰恰表现为自相矛盾，而且由于这种矛盾，意义获得了引发人文科学思考的经验性地位，而这种思考则成为通过其他方式对它在生活世界中的作用思考的延续。^[39]

必须指出的是，历史的意义是从本来就具有经验性的人类主观性的源泉中提取出来的，所以，“意义”必然具有预设性特征，具有“客观性”特征，这种客观性剥夺了具有创造力的主观能动性在主观意义形成上的随意性活动空间，甚至似乎将这种主观性本身确定为“尘世的”（weltlich），将其从创造的自主性之首置于现实的基础之上。只有这样才能使人相信，除了重构的主观性之外，意义还有其预设性，这种预设性与重构的主观性相互调和，以使主观性的意义源泉同时也成为历史经验的入口。^[40]

而实际上是这样的：过去的经验在变成现在的历史时所获得的意义资格不会从纯主观性中凭空而降，相反，这种意义资格总是在人类生活实践的社会现实中预设好的。^[41]历史经验的现实性绝非存在于获取信息的纯粹事实中。（看看人类所积累的关于自身及其世界的真实经验就会明白，这种现实性恰恰不现实。）在人类生活世界的文化构型中，意义总是有其真实的形态，实践总是被引导的。在对日常生活中决定性的导向框架进行反思性证实之前，实践自身就是真实的，有意义的。所以，过去在所有典型的历史经验之前，即在其作为过去而消失之前，也总是现在的。毕竟现在的生活状况是过去发展的结果，过去在其中依然是现在，而且是在有意义的形态之中，其程度与过去的行动者和受难者的意义确定性进入到当前行动和受难的真实预设完全一样。也可以说：意义是把针对未来的行动及其既存的现状连接起来的能力。

人类的生活世界除了被推断为已经具有意义，除了被理解为意义就在其中外不可能有别的解释——否则，其中的行动和受难又怎么成为可能呢？当人们问道：这种明确表示的意义形成的文化实践本身应当如何才能成为可能，以及在其中颂扬和表达的意义如何才能发挥作用时，这种推断性就很明显了。只要粗略看一下人类主观性的个体发生就会清楚是怎么回事：还在通向反思的意义形成能力在相应的叙事步骤中发挥作用之前，这种能力想必就已经被作为主体自己的生活的社会现实预先赋予给主体了。只有客观的意义预设才有能力从遗传学角度形成自己的意义形成。主观性仿佛总是已经客观地预先构建好（vor-gebildet）、预先设定好（vor-gegeben）了似的。

但是，这并不意味着，生成意义的主观性仅仅存在于意识到自身的这些预设并以它们的方式实施这些预设。作为生活世界的现实预设，意义总是很棘手的，仿佛它作为文化意义形成的有意识的实践，并不停留在事实本身，而是需要主观性。主体为了在其生活实践的导向预设中保持自我，始终需要自身的努力。如果必须彻底超越这些预设，以便能够对其进行文化加工，而且以它们决定实践的程度进行加工时，才需要主

体的有创造力的主观性。

最终是偶然经验的持久性超越了所有已经取得的成就，超越了一切在生活状况中被客观化了的自身和世界导向，进入形成意义的创造性自由之中。当然，这种自由从自身角度而言是建立在意义预设的基础之上，而它必须与这些意义规定建立联系，如果想让意义有意义的话（当然通过批判或拒绝的方式建立联系也完全可以）。历史意义必须满足遗传学的联结能力的条件，具备了这种能力，主观的构建以对人类过去的诠释中的客观预设出发点，并且在与这些客观预设的关系以及由它们所决定的主体的关系中得到有效发展。也可以这样说：意义不断地受到审讯，必须得以生成和建立；它甚至存在于审讯和建立这二者之间的合乎逻辑的调和之中。

通过这种考虑，产生意义的精神活动模式也可以得到解释。如果说是“创建”（Stiftung）的话，那么就忽略了遗传学的联结能力的条件。只有当其彻底和极端地冲破过去的一切预设时，世界及自我诠释的意义方案看起来才像是创建的。这样一种对意义预设的极端超越在历史上很少形成；所以对“意义的创建”（Sinnstiftung）这一术语保持最大的谨慎是合适的。我们将世界的几大宗教归因于单个人的“意义创建”（佛陀 [Buddha]、耶稣 [Jesus]、穆罕默德 [Mohammed]），如果我们看看这些“创建者”的自我理解的话，甚至连这几大宗教的创建故事也完全不同于毫无关联的新创造。^[42]不管怎样，“意义形成”这一术语比意义预设和意义创造之间充满张力的关系的说法显得合理得多，而且对历史观察而言可能更接近于经验。

五、历史叙述的意义蕴涵性

意义作为人类存在的生命不朽的良药形成于精神活动和文化实践之中，这些活动和实践的典型“历史”的指向可以从精神程序即历史的叙

述^[41]中得到范式的体现。在这种精神程序中，与时间相关的经验得到加工、自我和世界被导向性和鼓舞性意图所诠释。通过叙述，时间获得了蕴含意义的主观性特征。人们为了能够在其中生存，在文化上需要这种主观性特征。从广义上讲，“历史的”指的是由时间向意义的精神转变，如果这一转变是通过回忆进行的话。这一转变是在过去的经验材料的基础上进行的，而过去的经验材料由于其回忆功能在当前依然被认为对生活实践的导向目的具有重要意义。

历史的意义形成于历史叙述过程里对主观性和经验的错综复杂的关联中。下面，我想用一个例子来对此加以说明。这个例子远离了历史认识的学术复杂性，它以简单明了的形式包含了作为“历史的意义”提出的问题的基本元素。



图1

我想分析一下用上面这幅图^[42]所描述的一个滑稽的故事^[43]。通过这幅图我们就可以弄清楚，到底什么是叙述历史，什么是将历史作为叙述的历史来理解以及理解地接受历史。当人们说历史具有意义或者创造了意义时，就是指对历史的这种理解和接受。那么，什么使历史具有意义呢？我将这个问题聚焦到历史的特征上来；在这幅图中，什么是“历史的”呢，这种“历史的东西”具有或者创造“意义”又意味着什么呢？

乍看上去，这种表现的历史特征在于描述了过去。我们看到哥伦布（Kolumbus）登陆美洲新大陆，他正准备以西班牙女王伊莎贝拉

(Isabella) 的名义正式宣布占领这片他刚刚到达的大陆(我们称之为“美洲”),然而,就在他宣布占领的过程中,却被一位身着20世纪服装的法律专家所妨碍,因为他还没有从他的材料中整理好针对这一行为所必需的占有权法律条款。^[40]这幅漫画出现的背景是近期关于“发现美洲”的论战。在这场论战中,西方的自我批评变得更清晰了,而在哥伦布发现新大陆500周年时,这场论战达到高潮。

对于一个典型的历史描述而言,这样一种与过去的关联是必要条件但还不是充分条件。我们还是从漫画领域加以阐述:迪克·布朗(Dik Browne)著名的漫画系列“可怕的海伽尔”(Hagar der Schreckliche)显然表现的是过去,尽管如此,从严肃的历史理论角度也不能称之为“历史的”,因为这些漫画自始至终处理的都是现在的问题,过去在这里只是充当了现在问题的外套而已。仅仅有过去的在场还不足以使一个描述成为“历史的”。只有当过去自身以不同时间的性质出现时,即与其他时期(从趋势上来看也包括与现在)发生关联时,它才获得典型历史的性质。^[41]对此,“海伽尔”系列中有一个例子:当海伽尔列队经过一个写有“此处不久将出现‘斯通亨厄’神庙”标语牌的建筑工地时,他说:“我仇恨进步。”^[42]



图2

决定一个表现的历史特征的是时间与时间性质的差异。在上面这个例子中,通过反讽使这种差异具有了进步范畴。对第一幅漫画而言也同样如此,因为它将一位来自于现代的身着日常便服带着公文箱的法学家

放到了对美洲的占有的场景中。所以，历史不仅仅是过去，而且是过去与另外一个时间领域的关系，原则上是与现在的关系（尽管这种关系经常是间接的）。在这种关系中，历史作为过去渐渐枯萎了，而同时，在这种枯萎的变化中，历史又通过一个意义系数而与现在发生关联。

请再看一个例子：



图3



图4

在这儿，这个描述的意义也是产生于两个时间的相互关联：由米隆（Myron）的掷铁饼者（Diskuswerfer，见图4）^[49]的著名姿势体现出来的古希腊时期和由健硕的经理形象体现出来的现代时期。差异的相互联系存在于两个人物类型的夸张的意义之中。这种联系作为对古代典范的反讽式破坏在经济和官僚的统治者类型中一颦无遗。

再回到哥伦布那幅漫画：在这里，引人注目的是过去与现在的复杂关系。现在是通过法学家形象体现出来的，而在哥伦布时期，法学家就在管理中以及随着这种管理而形成的现代国家形式中占有重要的地位。这位法学家作为文书必须首先将伊莎贝拉女王的占有权——列出并加以解释，在此基础上正式而又准确无误地占有新大陆。通过作为官僚的法学家，这幅漫画影射了他所体现出来的官僚主义和形式主义。通过这个

法学家形象，我们可以在过去的图画中看到现在。对于第一幅图，我将过去与现在的差异和联系的这种可见性称为“叙事的”。而这幅漫画的解释性文本——“文明来到新大陆”（Civilization Comes to the New World）——则是用一个句子表现的历史故事，是一个叙事性缩略语（narrative Abbreviatur）。^[50]它探询的是过去与现在的复杂联系，涉及文明化的跨越式过程，涉及这一过程在新大陆的开端一直到现在的终结。

那么，对时间、差异和时间联系的这种表现有什么意义呢？首要的一点是，这种意义在于我理解了这幅漫画。^[51]这意味着什么呢？这个理解包括三个组成部分：第一，我首先理解这幅画所表达的内容，理解对哥伦布和“现代”法学家的影射。所以，创造意义的是内容；第二，我从其表现方式上理解了这一描述，即理解了它的形式，理解了它的讽刺，理解了过去和现在的历史关系中的独特的背离性。在这里，形式创造了意义；第三，我还理解这幅漫画是针对什么而言，也就是说，我理解它的功能。这里，意义就是指我在欣赏这幅画时会心地笑了。我将这种描述联系到作为读者的我的自身上来，我对漫画所表达的对文明的批判表示赞同或者拒绝，或者为该文本所激怒。

可理解性的这种“意义”处于描述的表层。如果再进一步仔细观察，就可以发现其中的涵义和前提。这些涵义和前提不必单独加以讨论都已经包含在因可理解而有意义的关系中了。这里涉及的是经验和主观性作为被理解的意义的构成成分在这种表现中如何发挥作用的独特的方式方法。如果表现的意义不仅仅在于我理解了它，而是还有一种更高的特征，那么，经验和主观性就为我们所发现。这种更高的特征就是指我对我所理解的内容也表示赞同。通常人们会说，他认为这个描述是“真实的”。

这对内容、形式和功能这三个方面意味着什么呢？第一，就内容而言，如果漫画的历史影射是正确的话，那么漫画从赞同能力或者真实的意义上来说就是有意义的。^[52]那样的话，意义就成了由经验所支撑的正确性。哥伦布是以伊莎贝拉而非别的哪一个女王的名义行动的，换一个别的名字的话就没有意义了，或者至少会产生另外一种意义。如果漫画

中有一些差错，而这些差错又没有特殊的意思，也就是说纯粹是一些事实性错误的话，那么，意义也同样会受到影响。第二，就形式而言，如果在形式上是和谐的，比如语言与图画的关系和谐的话，那么就可以说意义具有赞同能力的意义。在影射文明的进步和法学家们的官僚主义的过程中，和谐就存在于不协调之中。这种不协调表示了一种时间差异。那位带着公文箱、穿着合身西装的官僚揭示了我们这个时代的行头，并以此而“蕴含意义地”与哥伦布的近代早期的服装区别开来，但他却用一些大石块堆起来用作自己工作的桌椅。这样一种组合将不协调生动而又尖锐地表现了出来。此外还有那边的旗子和宝剑与这边从公文箱中拿出来的文件之间的张力关系。这与图3中的时间差异类似。第三，如果读者能够从自己的历史评价角度，即从发现美洲这一段历史对于自己的意义的角度赞同漫画所表现的对这段历史的批判性诠释，那么，该描述的意义就有了“深度”。意义在此指的是一种评价态度，一种对现代进步和文明方案的批判性疏远。在掷铁饼者那儿，也涉及一种对现在的批判性疏远，涉及希腊体育与现代社会管理的一种揭露性对峙。

我们可以将上述分析总结如下：历史的意义具有三个外延或者维度：内容的、形式的和功能的维度，这三者必须协调地相互联系起来。

一、从内容上来讲，历史的意义在于被现在化了的过去总显示出经验性质。正如现在说它曾经是什么样子，那它肯定就是什么样子。历史的意义存在于被现在化了的过去的经验性中。不过，这里涉及的不是真正发生在过去的事情的纯粹事实性 (Faktizität)，而是一个复杂得多的“现实性” (Realität)，是存储事实的各个时期的分离和联系。过去事情的纯粹事实性中还必须增添时间进程的真实性，所展示的变迁的真实性（在例子中：从旧大陆到新大陆）。被现在化了的过去的经验性质的意义标准可以发展成一系列有充分经验性根据的观点，比如目击者的见证、对出处的忠实、跨主体的可验证性等等。科学的客观性是这种标准的精巧的发挥。它不是附加于影响生活实践的历史故事的意义性质上，而是作为这些历史故事的性质扎根于其中。就这点而言，一个使经验客观化

的研究方法在方法上的理智并非从一开始就从各方面扼杀了依赖于按一定方法进行批判性加工的经验的历史意义。蕴含意义的历史经验对生活的有益性并不理所当然地受到经验正确性的真相需求的限制或者否定，相反，如果没有真相作为充分的经验性根据，对生活的有益性本身将受到损害。那么，什么叫做历史研究方法的理智危害了在回忆中依然鲜活的历史的意义性质呢？这种危害并不存在于这样一种经验关联中，而是存在于这种经验关联如何在与历史意义的其他维度的关系中进行表现的方式方法中。如果这种关联独立化了，那么历史经验的意义就蜕化为“死的”知识积淀。

二、从形式上来讲，历史的意义在于按照能够被理解的逻辑进行叙述。时间顺序、各时期的变化和关系必须具有说服力。描述必须具备一个可证实的时间进程的参考主体；该描述必须清楚明了，易于理解，有始有终；叙述的各个步骤必须在跨越式叙事手法中相互关联，环环相扣。这种历史意义的形式维度有多么重要，可以从某些社会中用以解释世界和展示认同的故事这类典礼仪式及宗教仪式的形式中得到清晰的体现。叙述者稍有不慎损伤到形式就可能被立刻处死。^[54]随着历史表现的逐步散文化，这种重要性却并没有得到削弱，而是转移到其他叙事方式中。因此，举例来说，在各时间序列的叙事连接中，阐释特征对历史表现确保意义的和谐性具有决定性作用。那么，意义标准就是一个叙事序列化的阐释力量。然而，如果将历史的意义完全固定于历史表现的叙事元素，那就太过轻率了。因为除了叙事元素以外，非叙事因素也具有举足轻重的地位。^[55]当然，一个故事的意义仍然有赖于条件，即在意义中所表现的过去的经验被诠释为受时间的叙事表现逻辑约束的时间进程观念。

三、从功能维度上来讲，历史的意义与受众有关，与他将受到历史诠释的时间用作他的行动和受难的导向有关。那么，意义就意味着对于受众自己的存在导向的重要性，意味着被现在化了的过去对于现在的导向问题的重要意义。如果故事在叙述者与受众之间的沟通联系中应当具有或者创造“意义”，那么这些故事必须成为叙述者与受众共有问题的答

案。在上面提及的例子中，这种导向问题存在于占主导地位的现代经验的进步危机中。在上述漫画中，通过对古代与现代具有代表性的生活风格的滑稽对比表现了时间变迁的经验，而这种时间变迁经验必须进入受众的时间视域，或者至少涉及这种视域，通过这种涉及而达到、证实、改变和扩展这种视域，无论如何也要激活它的导向功能。在这里，历史的意义就是作为历史而被现在化了的过去的功能性或者实用性关联。

因此，历史的意义可以从感知、诠释和导向这三个方面加以分析。^[51]所有这三个方面都以被调和的与现在的时间差距涉及过去。它们之间可能会出现损害历史意义的张力关系。如果它们互相处于矛盾之中，那么历史意义将遭到灭顶之灾。如果分别孤立地看这三个方面，那么就可能放弃意义范畴的意义重要性以及经常与之相连的对效力的强调。而如果看到三者之间的内在联系，那么，“意义”就是用来描述在这种关系本身中标准的关联的适当名称。意义是所有这三个方面的融合。这三个方面必然相互关联，相互趋同，相互加强。归根结底，对这种关联而言，被现在化了的过去的这种导向功能，这种实用性关联在与现代的导向需求的关系中具有决定性作用。就这方面而言，意义是将过去历史地现在化以及现在向过去的时间视角转换的和谐的实践关涉，未来最终作为行动视角从这种视角转换中发展开来（详细的表达就是：与对过去的现在化一样，对现在的过去化也属于和谐而有意义的历史）。

这并不是宣称历史意义的纯粹功能主义。历史意义形成的经验关系从根本上而言就是针对生活和谐性的检验功能，就这点而言，有益于生活的实用主义中已经包含了经验检验以及历史诠释的有理据的赞同能力的批判机制。而诠释也有其自己的意义形成方式，这一方式与庸俗的功能化相对立，比如与在时间进程的叙事表现中的澄清功能相对立。此外，在历史的审美中，如果描述不是简单地证实由受众预设的自己生活实践的时间视域，而是对其加以改变、批判、修正和扩展，即对其加以刺激，使自我理解和实践导向的新元素能够进入到其中，那么，这些描述才是非常有意义的。

实际上，这三个方面的融合是通过叙述过程得以进行和完成的。叙述中的意义是故事发展的主线，它由当时权威的历史诠释模式产生出来。这种模式领悟、阐释并表达过去的经验，并且饱含经验地进入到生活实践的导向和动机中，而且还是在这种导向需要一个外在的生活调节和内在的自我决定的时间框架以及人类意志被指定为具有推动作用的精神脉冲的地方。

六、两个展望：理智与消极意义

在对历史意识的意义形成功效的考查中，理智处于非常棘手的状态：在太多的表现形式中，它表现为人类精神对历史的感知和诠释的意义性质以及对人类生活实践以饱含过去经验的时间进程观为校准指向的统治需求。此外，历史的意义形成是借助于理智范畴按照认知主义构想出来的，因此，就没有考虑到它的非认知因素和维度。

简言之，历史意义在内容、形式和功能上的表征发展为三个文化实践领域，这三个领域分别可以从历史文化的认知、审美和政治维度加以表现和分析。^[6]理智是一种认知活动，在现代社会的文化框架中，它被描述为对经验的认识加工在方法上的理性，就是这种理性构成了历史认识的科学特征并且使历史的意义形成受其适用标准的束缚。然而，在客观化理性的方法论行动中，历史经验在被人为地加工成来源信息库过程中丢掉了它所应有的意义性质。^[57]如此一来，理智就成为精神活动的总和，借助于这些精神活动，这种意义性质与历史认识的方法得到调和。历史方法的传统的解释学校准向标恰恰做到了这一点，而且就对意义预设的“审视”而言，它是“理智的”。这样的意义预设能够从来源批评上得到检验，从经验上得到保障，借助于时间过程蕴含意义的诠释模式，还能够在来源信息的阐释性诠释（interpretierende deutung）中得以实现。历史意义的范畴化构想曾经假定存在一个带有主体特征的跨越式历史整

体，而这种构想是这些诠释模式所固有的。有了这样一个历史整体，批判性来源分析在方法上的判断从阐释者角度而言就是“理智的”。

如果理智的需求不再与这种历史的意义构想联系在一起的话，那么它又会是什么样子呢？^[58]首先，这种意义构想必将放弃认识对于历史意义形成的整个方式的统治需求。那么，只有当历史的意义形成被释放到认知、审美和政治观点之间的分歧以及错综复杂的相互关系中，只有当它按照各种规范的标准和规则自由运行时，它才会是“理智的”。

然而，放弃认知成分的霸权（suprematie）只是历史意义形成的新理性的一个方面；如果质询这三个大维度的关联，那么，就可以看到它的另外一面。是什么把它们联系在一起呢？历史意义范畴的决定性功效恰恰就在于此。如果仔细观察不同维度的规则，就可以发现一些共同的特征和观点：即方法理性、审美独立性和政治合法性的普遍性标准，它们完全有资格被称为“理智的”。它们迄今为止的理论发展受到这一判决的制约，即借助于理智规定和人类特征的抽象的普遍主义无法再对过去的历史关系中一直涉及的个别性（每一种认同都是个别的）、分歧性、多样性和差异性等内容作出充分的探讨。但是，这一批评不一定必然导致意义形成的普遍原则的传统理智观点的隐退，恰恰相反，人们可以继续发展这种普遍主义，使之成为相互认可对方差异的意义标准。而恰恰是在涉及让人类主观性在文化差异中发展并且同时将其作为与他者就这种差异达成共识的能力而发挥作用的地方，这种标准还具有由经验支撑的、方法上得到规划的、在审美上简洁明了的论证力量。^[59]在历史研究的方法规则中，在历史编纂学丰富的表现形式中以及在与现代的政治权力斗争的不同的关涉方式中，历史意义形成的这种理智规定性^[60]逐渐发挥作用。

不管这一点仔细看来是什么样子，如果历史思考中为意义范畴恢复名誉的活动不想在历史经验本身上遭到失败，如果不在恢复了名誉的意义范畴的“这一”历史里暗地里再次引入变得过时的时间联系，那么，都有必要提一下历史意义形成的一个根本的理智条件。由本世纪的恐怖经

验引起的无意义性是不可超越的，是不可融合的，无法引入到研究过去的过程中的认知的、审美的和政治的意义猜测和意义需求中并被记录下来，直到那时，意义作为历史的基本范畴才具有说服力。在生活实践的导向框架内联结过去、现在和未来的时间联系必须获得反事实的特征并从而获得批判的潜能，同时，偶然性作为恐怖和机遇能够在叙事的意义形成的复杂过程中变成可认识的。同样，在历史叙述的过程中，也恰恰就是在这一过程中，意义仍然是棘手的。^[61] 恐怖和机遇无法被统一到尘世表现的意义整体（即所谓的历史）的明确性之中。

由于历史诠释解除了偶然性，历史意义形成的实用性指向也获得了一个新的理智性质：它用加工过的过去的经验积淀向现在的人类生活实践指出了各种潜在的可能性，通过这种潜力，人们在对自己世界以及自身状况的主动行动和被动受难过程中的偶然性既表现为机遇，同时又表现为危险。就这点而言，“意义整体”在历史经验中只能作为残缺的断简、碎片，作为痕迹出现，而不再是一个能够经验相应的叙事再现的立体造型。如果时间经验得到诠释，生活实践借助于由诠释而获得的对人类存在的非恒定性的深入认识而得以定向，那么凝固于传统历史意义范畴中的（最终建立在宗教上的）对偶然的意义蕴涵性的历史的不信任就会向一种清醒的、充满怀疑而又抱有希望的关注屈服，在这种关注中，意义以新的方式受到时间发展偶然性的约束。同样，历史叙述本身也应当将意义作为一种荒谬来建立，而且与现代艺术类似，它应当用意义的必要性来研究意义的不在场^[62]。与通过释放一切可能的替代物来对意义的完全否定相对立，这样一种采取消极意义的做法才是惟一理智的做法。

注释：

[1] 本文初次发表时题目为《何谓历史的意义》（Was heißt Sinn der Geschichte? [Mit einem Ausblick auf Vernunft und Widersinn]），载：Müller, Klaus E.; Rüsen, Jörn（主编）：Historische Sinnbildung—Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstel-

lungsstrategien. Reinbek 1997, 第17—47页。

[2] Deleuze, Gilles: Logik des Sinns. Frankfurt am Main 1993, p.13.

[3] Sartre, Jean-Paul: Antwort an Albert Camus, 载: *Les temps modernes*, August 1952, 转引自 Rossanda, Rossana: Sartre und die politische Praxis, 载: 作者同上: Über die Dialektik von Kontinuität und Bruch. Frankfurt am Main 1975, 第155—196页, 引文出自第157页。

[4] 有关观点参见 Dux, Günter: Wie der Sinn in die Welt kam, und was aus ihm wurde, 载: Müller, Klaus E.; Rüsen, Jörn (主编): Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek (Rowohlt's Enzyklopädie) 1997, 第195—217页。

[5] 有关观点主要参见 Dux, Günter: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt am Main 1982.

[6] 此概念不断遭人非议, 他们认为: 这个概念是典型的德国人的概念, 因此将探讨意义作为历史理论的关键问题是一种几乎不具有普遍化能力的特殊主义。我认为这种异议是没有道理的。比如说英语中的“Sense”也完全具有类似的范畴意义, 例如 *Journal of Educational Psychology* 1917, 第317页曾这样质询: “何谓历史的意义? 它是如何发展的?” (“What is the historic sense? How can it be developed?”, 转引自 Wineburg, Samuel S. Introduction: “Out of Our Past and Into Our Future—The Psychological Study of Learning and Teaching History”, 载: *Educational Psychologist* 29, 2 (1994), 第57—60页, 引文出自第57页。原文: Bell, J.C.: “The historic Sense”, 载: *Journal of Educational Psychology* 5 (1917), 第317—318页) 另外的证据: Leinhardt, Gaea (等): “A Sense of History”, 载: *Educational Psychologist* 29, 2 (1994), 第79—88页。另外参见 Donald P. Spence 的用法: “the tendency to make sense of one's life to oneself and to one's fellows” — “to make sense out of previously random happenings” — “make what sense we can from emerging findings” (Spence, Donald P.: *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*. New York 1982, 第21, 24页)。

[7] 有关观点参见 Koelme, Wilhelm: Typik u. Atypik. Zum Geschichtsbild der kirchenpolitischen Publizistik (11.—14. Jahrhundert), 载: *Speculum Historiale*. Festschrift Johannes Spörl. München 1965, 第277—302页。

[8] Ranke, Leopold von: Über die Epochen der neueren Geschichte, historisch—kritische Ausgabe, 出版者: Theodor Schieder u. Helmut Berding (Aus Werk und Nachlaß, 第2卷), München 1971, 第80页。

[9] Ranke, Leopold von: Das Briefwerk, 出版者: Walther Peter Fuchs. Hamburg 1949, 第18页。

[10] 至少兰克(Ranke)曾谈到“每个时期本身以及为自身的意义”, 载: Ranke: Das Briefwerk, 出版者: Walther Peter Fuchs. Hamburg 1949, 第518页。

[11] 参见 Stückrath, Jörn: “Der Sinn der Geschichte”. Eine moderne Wortverbindung und Vorstellung? 载: Müller, Klaus E.; Rüsen, Jörn (主编): Historische Sinnbildung—Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek 1997, 第48—78页。

[12] 有关观点参见 Rüsen, Jörn: Historische Methode und religiöser Sinn – Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne, 载: 作者同上: *Geschichte als Kulturprozeß*. Köln 2002。

[13] Weber, Max: Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, 载: 作者同上: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 3. A., 出版者: Johannes Winckelmann. Tübingen 1968, 第146—214页, 引文出自第214页。

[14] 出处同上, 第180页。

[15] 有关文献多不胜数, 仅举几例: Le Goff, Jacques: *Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt am Main 1992; Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und

politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992; Platt, Kristin; Dabag, Mihran (主编): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Opladen 1995; Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999.

[16] Heuß, Alfred: Verlust der Geschichte. Göttingen 1959.

[17] 一个标志: 1976出版了一本名为《论历史的意义》(Vom Sinn der Geschichte)的书, 其中由著名历史学家撰写的12篇文章中只有一篇探讨了这一题目: Theodor Schieder: "Vom Sinn der Geschichte", und hier geht es nur um das Interesse an Geschichte (Franz, Otmar [主编]: Vom Sinn der Geschichte. Stuttgart 1976).

[18] 参见 Jaeger, Friedrich: Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber. (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte, 第5卷). Göttingen 1994.

[19] Fukuyama, Francis: "The End of History?" 载: *The National Interest* 16 (1989), 第3—35页; Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992; Balke, Friedrich 等 (主编): Zeit der Ereignisse—Ende der Geschichte? München 1992; Meyer, Mart 载: Ende der Geschichte? München 1993; Anderson, Perry: Zum Ende der Geschichte. Berlin 1993.

[20] Niethammer, Lutz: Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? Reinbek 1989.

[21] Huntington, Samuel: Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. Wien 1996.

[22] 证明历史的意义范畴具有不可磨灭的力量: 的一个有力证据: Graeve, Hans: Die offene Zukunft. Orientierung in der Gegenwart aus den Lehren der Geschichte. Gräfelfing 1996.

[23] 例如 Barthelemy, Uwe: Fiktionales Wissen in der Geschichtswissenschaft. Eine Analyse am Beispiel der mikrohistorischen Zeitgeschichtsforschung, 载: Fulda, Daniel; Prüfer, Thomas (主编): Faktenglaube und fiktionales Wissen. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst in der Moderne. Frankfurt am Main 1997, 第289—303页。

[24] 有关观点参见我以前的论文: Ästhetik und Geschichte. Geschichtstheoretische Untersuchungen zum Begründungszusammenhang von Kunst, Gesellschaft und Wissenschaft. Stuttgart 1976.

[25] 参见 Heuß: Verlust der Geschichte (注16)。

[26] 阿斯曼将对文化的这种理解拟定为“意义历史”的阐释方案 (Assmann, Jan: Ägypten. Eine Sinngeschichte. München 1996)。在这种意义历史中, 意义被揭示为文化的产物, 人们要想生存, 就必须总是以此为出发点。这一点也同样适用于自己的历史撰述, 历史编纂学属于它所撰述的意义历史。阿斯曼由此得出历史编纂学的伦理功能, 给人留下了深刻印象。

[27] Weber, Max: Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung. München 1965; 作者同上: Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken. München 1968.

[28] 雅各布·布克哈特的历史思考也以此为目的。参见 Rüsen, Jörn: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt am Main 1993, 第276及以下数页; Jaeger: Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. (注18), 第86及以下数页。

[29] 弗里德里希·雅伊格尔 (Friedrich Jaeger) 紧随马克斯·韦伯将文化的功能区分如下: 理据和空想, 扳道岔, 纪律化, 持续稳定, 组成和层次, 融合, 界定, 意义 (对偶然性的加工)。Jaeger, Friedrich: Der Kulturbegriff im Werk Max Webers und seine Bedeutung für eine moderne Kulturgeschichte, 载: Geschichte und Gesellschaft 18 (1992), 第371—393页。

[30] Schütz和Luckmann的有关论文对后面的思考具有根本性意义。参见 Schütz, Al-

fred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main 1974; Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. (两卷本) Frankfurt am Main 1979, 1984; Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main 1979; Luckmann, Thomas: Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn 1980.

[31] Droysen, Johann Gustav: Historik. Historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh, 第1卷, Stuttgart—Bad Cannstatt 1977, 第69页及其他各处。

[32] Assmann, Jan: Ägypten. Eine Sinngeschichte. München 1996.

[33] 出处同上, 第19页。

[34] 出处同上, 第20页。

[35] 参见Bandau, I.: Fiktion. 载: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 出版者: Joachim Ritter, 第2卷, Basel 1972, 第951—954页。

[36] Assmann, (注32), 第20页。

[37] 出处同上, 第23页。

[38] 出处同上, 第24页。

[39] 对历史理论中的虚构概念的解释参见Rigney, Ann: Semantic Slides: "History and the Concept of Fiction", 载: Torstendahl, Rolf; Veit-Brause, Irmeline (主编): *History-Making. The Intellectual and Social Formation of a Discipline. Proceedings of an International Conference*, Uppsala, September 1994. Stockholm 1996, 第31—46页。

[40] 有关观点参见纳戈尔—道克卡尔的评论: "历史思考与过去的关系并非对应于设计者与他的可随意组合的建筑材料之间的关系" (Nagl—Docekal, Herta: Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich? 载: 作者同上(主编): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*. Frankfurt am Main 1996, 第7—63页, 引文出自第25页。

[41] 有关观点参见Carr, David: Die Realität der Geschichte, 载: Müller, Klaus E.; Rüsen, Jörn (主编): *Historische Sinnbildung—Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbek (Rowohlt's Enzyklopädie) 1997, 第309—327页。此外参见: 作者同上: "Narrative and the Real World: an argument for continuity", 载: *History and Theory* 25 (1986), 第117—131页; Ricoeur, Paul: Geschichte und Rhetorik, 载: Nagl—Docekal, Herta(主编): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*. Frankfurt am Main 1996, 第107—125页。

[42] 关于穆罕默德, 参见Annemann, Ludwig: Das Ansinnen der islamischen Offenbarung, 载: Kulturwissenschaftliches Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein—Westfalen (主编): *Jahrbuch 1997/98*, 第36—55页; 作者同上: *Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung* (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge, 第12卷). Göttingen 2001。

[43] 参见Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. 第1卷. Zeit und historische Erzählung. München 1988。

[44] 威利(Wiley)的系列漫画“非结论”之“文明来到新大陆” (“Civilization Comes to the New World”, Serie “Non Sequitur” von Wiley, *Washington Post* 1994. 10.10.)

[45] 感谢格拉迪高(Burkhard Gladigow)为我理解上图表现的内容所提供的有益指点。

[46] 关于根据近代早期国际法对于未知陆地的占领参见Bitterli, Ursula: Amerikanische Entdeckungreisen im Wandel, 载: Stoll, André (主编): *Sypharden, Morisken, Indianerinnen und ihresgleichen. Die andere Seite der hispanischen Kultur*. Bielefeld 1995, 第161—176页。

[47] 参见我的关于可视交际媒介中历史描述的特点的有关思考: Rüsen, Jörn: *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*. Köln (Böhlau) 2001, 第107—130页 (“Über die Sichtbarkeit der Geschichte”)。

[48] 我忽略纪年时间上的不准确性,即“斯通亨厄”神庙(Stonehenge)修建时还没有诺曼人。

[49] 米隆的《掷铁饼者》(Diskobol),约公元前450年。

[50] 关于该术语参见Rüsen, Jörn: *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln 1994, 第11页。

[51] 我是从可理解性的意思来使用意义范畴的。马夸特(Odo Marquard)区分了三层意思:对值得的事情的记忆能力与享受能力、可理解性和强调。我没有研究由他所指控的现代意义渴求的无节制要求,而是着眼于“历史的意义”将第二和第三层意思联系起来,因为这种讲话方式的通常意思仅仅存在于这种联系之中。第一层意思也作为“历史的意义”与历史联系起来,指感知以及历史地诠释时间差异的能力。Marquard, Odo: *Zur Dialektik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen*, 载: Eißler, Günter等(主编): *Sinn im wissenschaftlichen Horizont. Mainzer Universitätsgespräche*, SS 1983, 第35—52页。

[52] 此处针对海伽尔的进步批判可能就应用了纪年时间上的思考(“斯通亨厄”神庙修建时间远在诺曼人之前)。

[53] 有关观点参见Müller, Klaus E.: *Identität und Geschichte. Widerspruch oder Komplementarität? Ein ethnologischer Beitrag*, 载: *Paideuma* 38(1992), 第17—29页,重点第23页。

[54] 有关观点参见Rüsen, Jörn: *Historisches Erzählen* (注47), 第43—105页。

[55] 我放弃了对诱因作出自己的分析,它在历史意识的活动程序中大多间接出现。在这些例子中诱因显示为使人发笑的推动力。如果以一个民族主义历史图画为例,那么此事就会严肃得多:一种受民族中心主义原则约束的历史意义生成以及唤醒或者强化屠杀的情愿。

[56] 有关观点参见Rüsen, Jörn: *Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken*, 载: 作者同上: *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln 1994, 第211—234页。

[57] 有关观点参见Rüsen, Jörn: *Historische Methode und religiöser Sinn—Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne*, 载: 作者同上: *Geschichte im Prozeß der Kultur*. Demnächst Köln 2002。

[58] 对于理智主题具有根本意义的作品是: Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main 1996。

[59] 有关观点参见Straub, Jürgen: *Verstehen. Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnissbildung interpretativer Wissenschaften*. (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 4). Göttingen 1999; Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main 1993; Rüsen, Jörn: *Vom Umgang mit den Anderen—zum Stand der Menschenrechte heute*, 载: *Internationale Schulbuchforschung* 15(1993), 第167—178页。

[60] 在我的《历史学的基本特征》(*Grundzügen einer Historik*)中,我曾经尝试作出一个系统的勾勒。当然,这种勾勒主要与历史的意义生成的认知角度有关: *Historische Vernunft*. Göttingen 1983; *Rekonstruktion der Vergangenheit*. Göttingen 1986; *Lebendige Geschichte*. Göttingen 1989。参见对此处设计的理智方案的批评: Steenblock, Volker: *Historische Vernunft—Geschichte als Wissenschaft und als orientierende Sinnbildung. Zum Abschluß von Jörn Rüsen's dreibändiger "Historik"*, 载: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8(1992/3), 第367—380页; McGill, Allan: *Jörn Rüsen's Theory of Historiography between Modernism und Rhetoric of Inquiry*, 载: *History and Theory* 33(1994), 第39—60页。

[61] 霍斯特·狄特·劳(Horst Dieter Rauh)通过以迷宫隐喻为主线介绍意义范畴的

历史以及迷宫不应被理解为“对历史的纯粹隐喻”而是“历史的真实象征”的方式将这种观点表达出来(Im Labyrinth der Geschichte, Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche, München 1990, 引文出自第10页)。

[62] 参看后面第九章。

第三章

何谓历史意识^[1]

不存在没有经过研究的人类与历史的关系：客观的关系根本就不是关系。

问题的原因在于敏感性根本就不能强加，在于将其感受为一个问题。^[2]

不管是谁，只要关心他所处社会的历史文化，都会谈到“历史意识”。它已经成为公众讨论过去的一个中心范畴。在讨论中，“历史”变成了公众感兴趣的事件，成为政治文化的“悬而未决的问题”^[3]，成为不同的组织机构努力研究的对象。历史教学法就顺应了这种趋势，甚至还可以说，（至少在德国）它可能还为这种趋势作了前期铺垫，因为当它在70年代研究历史课的根本决定因素——学生兴趣时，就遇到了学生们在历史课上并通过历史课学习“历史”时总是带有独特的主观预设（Vorprägungen）、假定、知识积淀、态度、喜好、兴趣及意图；而成人们则认为，要想成为自己社会的完全合格的成员，首先必须掌握历史这种东西。这种以往很少被涉及的意识现象的混乱状况被作为历史学习的根本元素而受到人们的注意：首先涉及的是历史的“接受”（Rezeption）。“历史”被看作客观事实，被看作预先规定（Vorgabe），必须通过学习才能掌握。^[4]根据接受者的观点，历史意识被看作是一种可以用“历史”来加以填充的精神容器。后来，历史意识的内容本身却被认为是意识活动的产物，这样，历史的学习就失

去了其主要的接受特征，而获得了创造性特征。尖锐地说：意识不再被视作必须用“历史”来填充的容器，这样，历史意识作为用于导向和证明目的的可支配的历史知识积淀而形成。它越来越像是一个生产车间，在这里，历史知识就这样被创造出来，以至于它完全有能力在人类生活实践中实现一个有意义的功能。

“历史意识”顺理成章地成为历史教学法的一个关键范畴。通过这一范畴可以为这个学科宽广的和漫无边际的研究领域划定界限并加以描写，^[5]而且，有了这一范畴，历史教学法作为历史学、教育学、心理学和系统的社会科学的交叉领域中相对独立的学科也获得了一种新的自信。^[6]

同时，对经验知识的需求也与日俱增：在儿童、青少年以及成人身上，在不同的地区、情境中，历史意识具体表现如何呢？在日常生活中，在政治中，以及其他生活领域里，它起到什么样的作用呢？它是如何发展的，怎样才能促进它，完善它？在它的发展过程中是否存在一种与皮亚杰（Piaget）及其流派所研究的逻辑的、道德的和其他认知能力的发展过程的规律性相似的规律？不言而喻的是，公众的兴趣越是集中于作为政治文化的本质元素的历史意识，这种对经验的需求就越迫切。^[7]

对历史教学法而言，历史意识的经验性调查不只是存在于这一学科普遍的以及不断受到抱怨的经验赤字之中——确切地说，它的核心范畴的能产性（和可信性）一直取决于经验性调查，而同时，它的学科特征却因此而陷入危险之中。众所周知，从教学法角度而言，经验就是授课实践。毕竟授课的行动能力是教师培训的一个无可辩驳的要求，没有这个要求，可能就不会有专业教学法这样的东西。然而，就像中小学教育中儿童和青少年的历史意识以及成人教育中成人的历史意识确实展示的那样，如果不了解历史学习的基本元素而无法拥有这种行动能力的话，也就是说，如果教学法不再作为授课实践的学科使人信服的话，那么，历史教学法就必须掌握与实践家们不同的另一个经验概念（当然，尽可能放弃得少一些）。如果它的基本范畴“历史意识”确实应当从专门科学的角度加以拟定的话，那么，它就必须将经验作为研究任务来感知、获取并

阐释。

这样的研究应当是什么样的呢？它必须是从问题开端、从它的方案性和方法性策略出发，考虑到历史教学法的转向，而这种转向曾被罗尔夫·舍尔肯（Rolf Schörken）归纳为从历史意识（*Geschichts bewußtsein*）向历史意识（*Geschichts bewußtsein*）的转向。^[1]需要研究的不仅仅是已知的或者未知的东西，即不仅仅是历史意识的“内容”，而且还应研究历史意识的形式、态度、价值观、意义的假设，简言之，要研究那些赋予历史“内容”以及对于曾经涉及的主体的意义和重要性的精神因素，这些精神因素最终也决定了哪些历史内容以什么方式被获取，被学习以及在生活实践中被应用。

提出这种要求很容易，因为它与历史教学法的知识需求相对应，但是同样很容易看到，要满足这种要求却并不容易。因为，观察的着眼点应当落在何处？与可以清楚地进行分类并因此而容易质询的事实不同，观察的着眼点转到了精神的因素和层面上，因为它们作为事实并不是那么显而易见，甚至它们的真实性本身也并不很清楚，所以很难对它们进行考问。即使历史知识主观的内在面拥有不容置疑的巨大的现实和教学意义，可是，如何才能从研究的角度对其进行开发和调查呢？

历史教学法经验的这一基本问题首先是一个理论问题，因为只有当涉及的事实真相被成功地纳入一个从概念上形成并加以启发式引导的理论形式中，才能从方法上理清其规律，将其作为经验事实加以查找、确认以及阐释。

下述考虑就是针对这样一种历史意识的理论构筑。在这一理论构筑中，关键在于退回到人们通常称为“历史”甚至“这一历史”的历史知识的物性事实背后，探讨人类意识在与过去打交道过程中的活动，而过去正是通过这些意识活动最先体验到一个充满意义和重要性的历史故事的特征。

我想描述一下这种理论构筑，描写一下“历史意识”这一现象的本质特征，即把历史意识与人类意识的其他形式、过程和内容区别开来的那

些本质的东西。它是怎样建立起来的，有什么样的结构，在人类生活中的地位如何，它有什么功能，最后：它是怎样形成的，它在各主体的生活过程中是如何发展的？

所有这些问题在本质上都是非常一般化和原则性的问题，对于经验性研究目的而言，它们仅仅划定了研究应当涉及的内容的框架。对这些问题的回答则为分析和阐明有待考查的经验现象领域奠定了坚实的基础。所以，这里涉及的是历史意识的一般性理论，它应当从概念上阐明历史意识的现象形式、区别、具体体现和变化，并借此启发式地引导经验性调查。

那么，到底什么应当作为“历史意识”进入我们的研究视野呢？历史意识是将时间经验通过回忆转化为生活实践导向的精神（包括情感和认知的、审美的、道德的、无意识的和有意识的）活动的总和。我们故意下这样一个非常一般性的定义，它不属于哪一个专门的历史概念。在这里，我们将历史非常基本地理解为被诠释的时间。然而，如果将回忆这一媒介假定为时间诠释的必要条件的话，那就可能需要一种基本说明，以将历史意识作为人类分析时间的一种特定方式与其他方式区分开来。^[1]这里涉及的是以某种方式现存的或者能够被回忆起来的过去。为了简单起见，我将这种对历史意识具有基本意义的与过去的相关性限制在人类的过去上，也就是说，将自然史排除在外。

毋庸置疑，一切历史回忆都追溯过去。但是，如果将历史作为一种特定的时间意识（即历史意识）的内容仅仅归结为人类过去的意识的话，那将具有误导作用。也就是说，历史意识恰恰没有将有待诠释的时间缩减为过去，而是通过回忆过去而彻底研究原则上总是超越过去维度的时期：当前人类生活实践的时间经验和时间意图引发了历史意识的回忆功效。这些功效受到一种独特的、原则性的背离的推动，在这种背离中，时间决定了人类的生活实践。历史的回忆决定于时间经验和时间意图之间的背离，即作为人类及其世界改变的挑战经验而客观存在的时间与在人类行动意图中和在对其具有重要作用的行动情境的解释中的主观时间

之间的分离。在时间对人的这两种作用之间以及在人自身中存在着人类自身的非恒定性。在这种非恒定性中，人将其世界体验为偶然的，而将自身体验为自由的。人的历史意识属于其生活实践的基本文化功效，通过这些文化功效，人通过自身并为了自身而组织这种非恒定性。客观的与主观的时间、内部的与外部的时间被纳入一种平衡中，而这种平衡则使人在意图的引导下根据经验与其世界和自身打交道的行动成为可能。

只有（而且必须）借助上述思考才能解释清楚，由历史意识所实现的回忆功效在原则上总是有一个现在和未来的角度，所以，在历史意识这个主题范围内，上述观点并没有陷入人的非恒定性的哲学深渊之中。在对过去的回忆中，现在和未来也总是作为当前生活实践的维度而得到探讨。卡尔·恩斯特·耶斯曼（Karl-Ernst Jeismann）曾经用一句名言将其表达出来，即历史意识是“诠释过去，理解现在和展望未来的内在的联系”。^[10]由历史意识所回忆的人类之过去作为一个时间过程与现在和未来相关。历史作为历史意识的内容是现在和未来的一种联系，这种联系通过被回忆的过去并与之一起呈现出来。历史意识受到这种联系的约束；它是人类在“不再”（Nicht mehr）和“尚未”（Noch nicht）之间撑起的时间钢索上的平衡行为，而具体的真实的人类生活就发生在这条时间钢索之上。

时间三维所固有的交叠赋予历史意识活动以独有的特征：作为回忆的功效它以经验为基础，而且还是以曾经逝去的过去的经验为基础。这种经验关联（Erfahrungsbezug）同时也是在诠释观点和期待观点的影响下进行的，也就是说，还有一种非经验的、一种意图的因素参与其中，即超越经验的、受规范和价值控制的人类意志的力量。由于存在绝对的主观性因素，人类意识总是超越当时既存的关系和状况。这些主观性因素干预了意识的客观联系，干预了意识对过去的人及其世界的真实情况的回忆。历史是二者的合成。作为历史意识的内容，它无法纯粹地分离成两部分，相反，其固有的属性恰恰体现在过去的事实及其对于现在和未来的意义的统一中。所以，历史是内与外的合成，是“真实”与“虚构”

的合成，是物性与意图的合成，是经验性与规范性的合成。^[11]历史意识是这一合成的实现过程和结果。这个合成形成于时间进程观念之中，时间进程通过过去的发展过程中使过去、现在和未来的联系一目了然。历史是通过过去的经验积淀具体化了过去、现在和未来的内在联系。这种内在联系不是一种纯粹物性的联系，不是“客观”真实的联系，因为它还包含人类意识主观的、非具体的意图性一面。当然，这种意识绝非不真实的或者虚构的，而是本身高度真实，就如同行动的和受难的人们亲身经历其生活（以及必须投入到其生活中，如果他们想生存的话）那样真实。^[12]

如果将历史意识在回忆功效上的活动总结一下，可以称之为“时间经验的意义形成”。这些活动既是习得的，又是创造性的。它们一方面包括体验、感知、认识，另一方面包括思考、诠释、打算和导向。历史意识用自己的劳动来清偿经验过的期待与意图，以期待和意图来弥补经验。这样，它按照人类生活实践的时间方向观念来校准人类生活实践的实施，这种实践既主观又客观，也就是说，既包含真实的时间进程观念，又包含以期待的和预期的未来为指向对实践的具有引导行动作用的校准。

经验的这种弥补和预期的校准可以认为是与时间三维的全面接触：历史意识活动受到亟须诠释的现在时间经验的推动（带有生活实践意义的偶然经验，如大灾难）。它用质询过去的方式驾驭这种推动，而过去则又通过回忆得以现在化，因而人们可以理解过去的经验积淀，同时以这一积淀为基础理解，并且因此能够从行动上得到把握。当面临以及处于这种挑战性的现在经验之中时，如果能够通过回忆以一种引导行动的视角开启未来，有意义地期待未来，就能够真正从行动上做到对所发生事情的把握。

既然历史意识受到现在经验的刺激和影响，那么它的意义形成功效主要取决于进行历史意识活动的语境。历史意识是在何种情境被唤起或者是针对何种情境作出反应，情境的不同导致同一个主体所采取的意义形成策略不同，从而导致意义形成的表述也不尽相同。因此，不考虑随

着条件和情况的变化，同一主体可能具有不同的意义形成方式，而将某一种历史意义形成方式看作是某一主体所典型具有的方式，这种做法是不合适的。由于需要历史地把握的时间经验方式的不同，同时参与主体互动的沟通条件的迥异，历史意识的表达方式也可能发生改变。这样，要想经验性地将历史意识典型的、明确的调查结果一一列举出来并且对其特性加以描述，就显得举步维艰。历史意识的现象在情境的时间巨流中熠熠生辉，时间之流创造了这些现象，而这些现象又应当从益于生活的角度把握时间之流。这样说，并非意味着：对各主体、社会状况和时代形势而言，不存在专门的历史意识的显现和表述。只不过这些显现和表述不是简单地以固定的历史表达的方式出现，而是给差异和区分留出了多层次的活动空间和塑造规则。

然而，历史意识不仅仅或者说不是最先由情境上易变的或者正在流逝的现在经验所激发。由于缺乏这些刺激而对历史意识理解得越少，就越不能忽视另一方面，即历史意识生成意义的活动也可以直接由对尚属现在之过去的经验所激发。^[13]在过去的消逝及其与现在的区别当中，存在着一种过去的原始魅力一样的东西。在过去的经验中，差异（Anderssein）的这种诱惑给历史回忆加载上希望的潜能。历史意识由现在进入到过去，是为了在从过去再折返回到现在的过程中，能够饱含经验地开启作为行动视角的未来。当然，如果从过去的魅力出发，历史意识也可能由过去延伸到现在，延伸到未来。在这两种情况中，历史意识表现为往昔与今朝的一种时间差异经验（Alteritätserfahrung），并且同时通过双方的相互指涉而克服这种差异。历史意识生自时间维度之间的张力，并以其回忆功效的方式解决这种张力。

历史意识固有的思维结构，即历史意识用于正确对待“历史”这种现象的特征的逻辑在于何处呢？对这个问题的回答是：“叙事”（narrativ）。这个词完全不同于一般的理解；它没有被引入历史学家用以对其科学达成一致理解的专业用语中，正好相反：它的意义模糊，是有争论的。^[14]因为“叙述”（Erzählen）首先表明的只不过是与其他形式相并列的一种历史表现

形式，就这个意义而言，它恰恰不能涵盖历史意义形成的整个领域并对其特性加以描述。但是它也能够并且在这里也应该表示，被诠释的时间经验通过历史意识的意义形成功效而得出结果，这一结果（在主观、客观因素以及时间三维固有的合成中）有一个确定的形式，如果将这种形式看成思维方式的话，那么，这种形式也可以称作历史意识的“逻辑”：一个故事的形式。“故事”在这儿指的是一个时间联系的意义产物，在这个时间联系中，过去的一个时间过程被作为事件发生的序列而得以现在化，在这一过程中，现在得到诠释，未来作为期待视角而得到设计。它是一个带有“意义”的时间进程：也就是说，每一个得到回忆的过去的时间序列出现在时间序列的诠释模式中，这一模式也使现在的时间过程变得可以理解。因此，意义将所回忆的内容与现在的和未来的内容合成为一个跨越式时间进程观念，通过这种方式，一个故事的意义就进入到作为根本规定的由过去所回忆到的内容之中，并且同时又超越了这种回忆。历史意识通过对被回忆的过去的时间变化过程的“叙述”，即叙事表达，将这种时间进程观表现出来。根据时间观念的类型及其表现故事的情境语境的不同，这一过程可能迥然相异——但是，无论如何，历史意识将其内容，将与现在和未来相关联的富有意义的过去撰写为“历史”。^[15]

所以，历史意识总是以叙事的形式表达出来。它不仅以口头语言或者通过其他方式客观化了的语言形式出现，而且还以代表故事的产物形式出现，例如纪念碑或者历史符号。历史意识在一种纯粹形式中显露出来并借此得到经验性表现，这种纯粹的形式就是带有开端、中期及结束这些古典标志的故事形式：通过某一事物在某一时期里所发生的事情来解释为什么该事物在这一时期末变得与这一时期初时不一样了，事物就是通过这种方式发生变化的。然而，如果人们为了研究历史意识的经验而仅仅去搜索或详或略的故事的话，那便将只见树木，不见森林，会忽略历史意识现象的主要部分，忽略历史意识广泛而多样的具体表现形式。因为文化的世界——首先是日常生活世界——里充满了本身不是故事但却表达或者表明故事的意义产物，充满了包含有故事的语言符号、图示

符号或者声音符号，它们或影射，或象征，或以其他方式表现这些故事。只有与故事联系起来，这些符号才能被理解，而它们也打算仅仅通过这种方式被理解。因此，单个语词可能代表整个历史事件，比如：俾斯麦（Bismarck）之于德意志帝国的建立，巴士底狱（Bastille）之于法国大革命，奥斯威辛（Auschwitz）之于纳粹的统治。提起这些词就意味着含蓄地叙述这些故事。这些词大多是名字，但也有象征符号（比如象征基督教历史的十字架，象征农民起义的农民皮鞋），所有这些叙事性缩略语（narrative Abkürzungen）。它们的作用在于能够使受众很快了解某一陈述的历史前提、背景、解释和内涵。它们是贮存于语言中的故事，这些故事并不是作为故事被讲述，而是作为已经讲述过的被再次唤醒并应用于沟通。

这些叙事性缩略语或称超短故事（Ultrakurzgeschichten）是任何一个沟通所固有的内容，并且它们表现在所有层面上——从日常生活中的谈话到对人类生活状况的高雅阐释。^[6]它们是历史在文化的所有领域中的斑晶。作为历史导向的参照点，它们在语言沟通的所有可能的场合及功能中可以随时被调用。在这些叙事性缩略语中，经验、诠释以及导向都汇集成沟通的语言素材。因此，这些叙事性缩略语也是在日常生活中发挥作用的历史意识的重要指示器。它们表示的是贮存于口语中的历史回忆，因此，不需要阐述故事就可以理解它们。

历史意识通过其不同的表达方式完成特定的实用功能。这些功能在沟通中得以实现，在这些沟通中，为了对现在的生活状况达成一致的理解，有必要对过去进行回忆。^[7]历史意识被用于把握当前的时间经验，它在语言的相互交错中创造了故事，这些故事作为被诠释的时间的意义产物在人类生活实践的文化导向框架内发挥作用。它们是对人类生活现有境况的诠释，通过这些诠释，人们从时间的视角来开发他们自己的世界，开发他们自己，开发他们同别人的关系；通过这种方式，他们才能够生活于他们的世界中，才能够与自我和别人生活，才能够在行动中辨清方向。这种导向与什么有关呢？这种导向涉及的是人的行动的时间指

向性，这一指向性在所有的人类行动中发挥作用，并且浸润到人类生活的社会方式的形成过程中。

因此，历史意识的实用导向功能以引导行动的意图形式涉及时间，在这里，“意图”首先是指时间进程观念。这些历史的时间观念以完全不同的语言方式表达出来，比如以叙事性缩略语或者以阐述性故事的方式。它们以史为镜，在这些方式中表达出希冀、愿望、恐惧和渴求，在社会生活境况的观念中对自我进行评价，对他人进行定位，并且为这些生活境况的持久存在和改变而设计视角。

历史意识从两个方向来表达生活实践的时间维度：向外和向内。向外它通过故事阐释真实的时间进程，使人们能够在其中找到头绪，“理解”它们，并且作为已经理解的东西能够从行动上也参与其中，通过自我的行动和受难来贯彻它们。向内历史意识表达了各主体（一个个体，一个群体，一个民族，一个社会，整个文化，甚至整个人类）的时间维度。在这种内在的导向值（Orientierungsgröße）中，主体将自己意识为时间，并且有意识地对此进行有效的评价，人们称这种内在的导向性为“历史的认同”（historische Identität）。^[18]这里是指主体对自身在时间上的延续性所具有的观念，是主体在其生活的时间改变中由其主观性的内在固性发展而来的观念。在历史意识的经验性检验中，当主体将过去的某个东西与自己联系起来，以至于他们在展示过去事物的过程中谈到他们自己（大多情况是以“我们”的方式）时，这种观念总是能够显现出来。他们根据“自我”（Ich）和“我们”（Wir）在时间上的延续来确定历史的经验空间，这种时间上的延续可以从个体的一个人，即从其生平时间，一直到参与人类这个种类，即到普遍历史的视角。

历史意识在对相关的我、我们或者自身的时间进程的诠释过程中，超越了单个个体的寿命界限而渗透出去，^[19]这种渗透对人类认同的历史特征具有举足轻重的意义。历史意识将跨越式时间进程带人主体的自我关系之中，即带人主体的自我存在（Selbst-Sein）之中。它超越了主体的生物意义上的时间界限，仿佛将一个社会的或者文化的时间赋予他们的

自我之中。有了这种自我，他们就会拥有比生物学上分配给他们的寿命多得多的过去和未来。例如，成为基督徒就意味着“投身”于一个宗教团体的时间体中（更加准确地说是知于其中，觉于其中）。在古代救世史的思维模式中，这一时间体作为神秘之体（*corpus mysticum*）从世界之始一直延伸至世界末日，至少也是从拿撒勒的耶稣的诞生一直延续到他在不可预想的未来中的复活。所以——我们再举另外一个例子——将自己民族的起源时间追溯得尽可能久远，是历史地证实和表达民族认同的通常做法：从起源到现在之间的时间跨度是与本民族的自我价值感的深度和强度相对应的。

时间的实践导向和历史认同的形成是历史意识的两个基本功能。这两个功能可以通过各种各样的可能性得到实现，并且从经验上指明了历史经验的完全不同的方式和维度。这样，生活实践的时间导向可以从历史意识的通向清静无为主义的非政治化避难所功能（*Fluchtburgfunktion*）一直到受时间进程的未来观和进步观所激励的能动主义（*Aktivismus*）。在这一过程中，过去可以被推断为政治行动、文化创造、日常生活或者在人类生活境况感知的其他维度上的经验空间，可以被现在化和诠释为对现在的理解和对未来的期待。所回忆的事情如同一面镜子映射出与自己的时间相对的利益状况和态度。在表达出来的历史回忆中，自己生活实践的方式以经验和期待的各不相同的合成体方式映射出来。实现历史认同的众多可能性涵盖了人类主观性的所有维度，包括了社会归属性和界定性的所有形式和方向。

（一）向经验接近：区分的各种情况

上面对历史意识的描述重点突出了一般的和基本的特性、过程、结构和功能。这种描述适用于历史意识的任何一种表述和表征。这样，它首先用于定义那些人们认为是历史意识的东西的领域，即确定什么能够进入经验的视域。为了从思想上把握这种多样性，有必要作出进一步的论证，这一论证从理论观念涵盖整体的统一性通向实现经验的多样性，

这是进行区分的一步。那么，根据什么来进行区分呢？

显然，需要根据历史意识的内容来进行区分，即根据人类过去曾经探讨过的内容。然而，这一步是行不通的，因为内容恰恰不是独立存在的，而是意义的载体。借助于意义，历史意识将过去置于现在和未来的联系之中，以便实现它的导向功能。诠释凝固于历史回忆的内容之中，在这里，时间作为历史意识所根本关注的意义而变得一目了然。对过去的诠释处于历史意识的语言表述的中心，而这些诠释在有利于生活实践在向内和向外的时间导向的沟通过程中展现其意义。历史意识的内容总是以被诠释的方式出现，而只有作为诠释的载体，内容才能够在历史意识中占有一席之地。另一方面，历史意识的实践功能也是通过诠释得以实现，而只有作为历史诠释的应用，历史意识才能够充分发挥其导向功效。

因此，如果想从历史意识的一般理论出发来阐明历史意识具体的经验事实，那么，根据我们上面所说的内容，将这些多种多样的事实情况看作是精神活动就将是前后一致的了。而就是在这些精神活动中，历史意识的诠释功效以及沟通功能才施展出来。对历史意识的不同的诠释方式的介绍可以在历史意识的意义形成工作的单个现象与一般特性之间进行调和。当历史意识的理论将一个典型历史的时间诠释和沟通功能的统一性区分为多种多样的不同诠释方式，并且相应地以沟通的不同模式和方式为其主题时，历史意识的理论便启迪式地转向了历史意识的经验现象。

历史诠释方式这一概念描述的是一个中间层面，是处于历史意识的一般理论与单个的经验性表述和表达之间的一个层面，而历史意识的一般理论则描述了所有这些经验表述和表达所共同的和本质的东西。在这一层面上，历史意识在诠释模式效果中表现出来，也就是说，不是在确定内容的诠释之中表现出来（例如将纳粹主义诠释为德国人的消极传统或者诠释为道德的挑战）。在这里，历史的意义形成看来取决于获取和阐释历史经验的不同策略，取决于将历史知识应用于实践导向的不同策略，

也取决于这种导向本身的策略（例如通过对历史经验进行沉思冥想而产生的导向与通过由历史经验中所获取的行动准则所产生的导向有所不同）。这些策略依然是普遍适用的；它们囊括了历史意识的几乎所有的经验性表述，也就是说，它们并没有分别与这些经验性表述融为一体，而是通过分析创造各个具体现象的历史意义形成的合法性或规律性而使这些具体现象变得显而易见。

这样的策略可以用历史意义形成的一般分类方式加以阐明和描述。历史意义形成的类型是能够清楚地互相区分开来的一般的方式或者“逻辑”，而历史意识的回忆活动就遵循这些一般方式或者“逻辑”。它们倾向于涉及历史意识的整个活动领域并且根据基本的和一般的标准和功能来解释这一领域。

在抽象的一般理论和具体的特殊经验检验之间的同一个中间层面上，可以根据意识层次（Bewußtseins-schichten）将历史意识的意义形成活动区分开来。这种区分根据知觉（Bewußtheit）种类或等级来描述经验检验的特点，它与历史意义形成的分类相左，因为后者所描写的类型可以通过迥然不同的知觉来实现。这种“相左”（Querlage）使有意义的启发式视角成为可能，在这些视角中，意识等级和意识类型之间（能够）出现亲和或者分离。

历史意识的表达在一个类似的中间的抽象层面上也可以根据不同的维度及其相关性加以区分。这种区分涉及历史意识延伸至其中并在其中发挥作用的文化的不同领域（主要涉及政治领域、认知领域和审美领域），以及相关的意义形成在这些领域中的权威性标准。这种区分与上面提到的那两种区分相交，因此随着这种区分在经验的理论分类和启发式渗透中带来了更多的复杂性。

同样，按照重要性的程度进行区分也是如此。而从把握现在和未来的角度而言，人类的过去是通过历史意识的意义形成活动才经验了这些重要性鉴定。既然重要性的赋予是以语言的形式进行，并且指明了历史知识在由实践确定的交际中所拥有或者应该拥有的位置，那么就可以称

它们为历史的证源 (historische Topoi)。

历史意识的内容，即由历史意识所回忆的人类过去的事实情况可以被纳入到这些不同的区分之中，也可以被纳入由于这些区分而可能出现的对经验进行理论研究的复杂性之中。而与中间层面的抽象度相适应，这一点必须以历史内容的一般鉴定的方式进行。这样的鉴定（例如历史经验的一个时代或者一个领域如政治或日常生活领域）可以与其他区分（根据类型、阶层、维度和证源）启发性地结合起来，从而发掘出不同内容方面所具有的重要性潜能。下面简要地对上面提到的几种中间层面的区分加以描述。这些区分启发性地标明了质询经验问题的复杂性以及在经验方面的复杂性，而这种经验应当能够胜任历史意识的文化意义以及历史意识不同的和多样的经验性显现。

处于中间理论层面的区分作为历史意识的性质无法直接得到经验检验，原因并不在于没有发达的直接调查的方法，而在于大部分理论上有所区别的性質在经验上根本不单独出现，而是以难以测量的复杂综合体形式出现。这一点至少在历史内容的性质上是这样，然而却总是当事关历史意识的中心活动，事关历史知识的历史诠释和导向功能时，才出现这种情况。

（二）根据历史的意义形成类型进行区分

下面对历史的意义形成类型加以描述，这些类型都是人类历史意识在叙述方式上的不同实现，可以将它们称为历史意义形成的构成模式 (Formationsschemata)。它们是精神活动的基本的和普遍的方式，而历史意识就是在这些精神活动中得以进行，即通过回忆撰写作为时间诠释的意义产物的故事。这些类型在其差异和对立中以及在它们的相互关系中涵盖了可能的历史意义形成的整个领域。^[20] 分类可以归结为历史意识理论的范畴化运作过程。它们是对阐释经验性调查结果进行理论指导的第一步。它们在其差异及思想联系中建立了一个概念网，利用这些概念可以经验性地得出历史意义形成的首要的和根本的原则，并且可以将这些

原则描述为事实情况的不同等级。带有范畴意义的历史意义形成可以区分为四种基本模式：即对人类过去的传统的、典范的、批判的和遗传的历史诠释方式。这些模式以截然不同的方式回忆人类的过去，假定过去、现在和未来之间的跨越式联系，规范人类交际，给实践以时间指向，并建立历史认同。

表1

	回忆	延续性	交际方式	认同	时间的意义
传统叙事	对世界秩序及生活方式的起源的回忆	在变迁中延续	赞同	通过接受既定的世界秩序和生活方式(模仿)	时间作为意义被永恒化
典范叙事	对显示一般行动规则和发生规则的情况的回忆	行动规则和发生规则具有超越时间的效力	通过判断力进行论证	通过行动情境中的规则判断能力(智慧)	时间作为意义被空间化
批判叙事	对质疑当前历史导向的其他情况的回忆	作为时间进程中的断裂	对立场的界定	通过对无理要求的生活方式的否定(顽固)	时间作为意义成为可评判的
遗传叙事	对开启生活机遇的改变的回忆	在发展中改变生活方式,以获得永恒的活力	立场和视角的反照关系	通过个性化(生成)	时间作为意义被非永恒化

在传统的历史意义形成模式中，历史意识主要回忆现在生活方式的起源。它将时间的三维与最初的生活方式的持久观念捆绑起来，并且通过认可浸淫于记忆中的共同生活的基本规范来促成沟通。实践则遵循保持传统生活秩序的文化观点进行，而认同则通过肯定性适应和模仿性重复生活方式的现有文化定义而形成。在这种历史意识形式中，时间作为

意义被“永恒化”。

历史上最著名的例子就是原始神话。而现代社会日常生活中的例子则频见于各种周年纪念日的祝辞。受传统意义形成类型约束的历史意识将起源现在化为对未来的责任，它将从往昔经由今朝而进入明天这样一个时间进程鉴定为人类生活的持续有效的塑造性力量。

在典范的历史意义形成模式中，历史意识将过去现在化为大量显示一般行动规则的效力和适用性的不同事例。过去、现在和未来的内在联系存在于这些一般规则的超越时间的效力中。过去为我们提供了范例，如果我们想把握现在、塑造未来的话，就可以参照这些范例。判断力将事件与规则相关联，并且从事件中得出规则，这种历史意识则通过判断力使交际成为可能。不同的观点和利益通过对跨越式规则和原则的共同寻找而得以澄清和把握，而实践则遵循这些规则和原则。在这一过程中，历史认同就具有规则判断能力的形式。

在这种意义形成模式中，历史意识就获得了巨大的经验空间。它超越了历史作为传统而依然鲜活于其中的狭隘界限，进入到可以被归为不同的约束性传统或者根本不能归为约束性传统的时间进程的广阔领域之中。时间作为意义仿佛被立体化为历史经验的宽度，而从这种历史经验中，则可以总结出抽象的、符合规则的生活原则。抽象的高度与经验的宽度相适应。相应地，从历史经验中得出的指导行动的规则的适用性也是多种多样的。按照这种思维方式，历史“永远使人明智”（修昔底德[Thukydides]）。从古希腊至18世纪前半叶的西方政治历史巨著以及其他文化中的古典历史编纂^[21]均源于这种历史意识形式：它从过去的范例中攫取适用于现在和未来的政治的明智规则。

在批判的历史意义形成模式中，历史意识的使命在于，清除当前生活实践中占主流地位的历史诠释模式，以便为其他的新的历史视角腾出空间。历史被构想为可能动摇现在的规范结构的反历史；历史回忆建立在与传统的决裂和与自己相矛盾的基础之上，它试图通过这种方式破坏时间三维的主流联系。历史意识充分利用它们之间的矛盾，使之互相对

立，以形成它们之间新的联系局面。在这种意识形式中，沟通就是对自己与他人进行界定，就是通过对他人的批判性界定而占据立足点。批判地表现出来的历史意识以界定和实现自己的利益来指导实践。认同成为一种敢于对自我沟通以及生活所要求的规范说“不”的能力。在历史意识的这种表现中，时间获得了能够服从于人类判断的意义。时间受到一种顽固意识的支配，由于这种顽固的意识，人们在对他人说“不”的过程中获得了他们自身的力量并将其表达出来。这种意识形式出现在试图削弱主流历史文化的反叙事（Gegengeschichten）之中。比如近期的女权主义就偏好这种形式。女权主义试图通过彻底抛弃迄今有效的性别认同形式而重新获得历史视角中的女性认同。^[22]

在遗传的历史意义形成模式中，变异的观点在人类生活的时间进程中受到重视。在这里回忆的是陌生的生活方式向自己生活方式的转变。历史意识以事件经过的方式将过去现在化，在这些事件中，变异成为决定性内容，成为原本有意义的而且含义深刻的内容。因此，时间三维的统一表现为一种动态的时间，表现为一种发展，在这一发展中，一种生活形式的变异能力成为其是否蕴含未来的必要条件。在这种意识形式中，沟通受到不同立场的影响，这些不同立场呈现出不同的时间视角，并且能够相互承认并融合为跨越性视角。生活关系和境况的改变被理解为未来的生活机遇对过去的生活机遇的赶超，而实践就是遵照这样一种改变观点进行的。历史认同被构想为自我通过改变而达到的一种永恒。它以一种历史的视角从承认他者的差异（Anderssein）中获取力量，而这一视角将不同的发展融合到一个跨越性过程中。在这一视角中，每一个人自己的动荡就成为这个人的决定因素，成为他与他者的归属性以及界定的决定因素。历史认同的这种遗传形式的古典称谓则是“形成”（Bildung）。

在这种意识形式中，时间在故事的意义产物中被非永恒化（verzeitlichen）。时间的差异不再停滞在贯穿于其中持续不变的或者跨越时空的抽象的一般性上，也不是简单地以对和错来互相对立，而是获得了一种内在的意义：变迁和变异形成了意义，由此，历史意识获得了一

种巨大的深度和活力。历史意义的这种形成模式在现代社会中占主导地位。它在19世纪历史主义的历史编纂中找到了它的古典历史编纂学表述，今天，它带着独具特色的进步的历史范畴站到了试验台上。它受到了下述经验的挑战：即已经形成传统并且迄今有效的跨越性历史发展的现代化观念不能再续写下去。^[2]

如果涵盖历史意识表现的整个领域的这四种类型在所表现的历史意识的经验性调查中能够界限分明地区分出来的话，那当然很好。那样的话，就可以根据它们出现的频繁程度对它们进行比较，并且用历史意识表现的框架条件对这种频繁程度加以制约。尤其从历史意识的发展角度来看，这一点显得尤为重要。

上述四种类型按照我们描述的顺序呈现出越来越高的复杂性，既然如此，那么显然可以将它们按照发展的逻辑阐释为历史意识的发展阶段。然而，上面所勾勒的这种分类划分出的只是“理想”类型（Ideal-Typen），只是一种思维上的构架（Konstrukt），借助于这种构架，凭借历史意义形成在历史意识的经验现象中发挥作用的逻辑就能够看清这些经验现象（及历史意识的本体论发展），而这一逻辑始终是这些不同类型中某些元素的（或多或少有点复杂的）混合关系。所以，从经验上而言，这些类型很少以纯粹的方式出现；它们是对复杂的经验现实进行思维重构的概念手段。这些现实不总是能够按照分类学观点进行阐释。上面勾勒的分类虽然能够使历史意识运作的基本原则以及它作为一种完全确定的文化导向功效的过程显得清楚明白，但是，如果历史意识不是在遵循一种清晰可辨的意义形成叙事策略的具体故事中表现出来，而是在能够归为不同的历史意义形成类型的叙事性缩略语中表现出来，那么，分类就失去了阐明经验现实的分析力量。

（三）根据分层进行区分

在理论与经验之间的中间层而可以根据知觉（Bewußtheit）等级对历史意识加以描述。对时间的无意识诠释就如同在梦境中的意义形成一样，

完全没有区分事实与虚构。历史意识从这种无意识的诠释层面一直到由细分的经验联系支撑的语言表述这一清晰的知觉层面。只要在历史教学法中“历史意识”这一范畴首先涉及的是认知的诠释活动，^[24]而对前意识的以及无意识的意义形成的整个领域不予考虑，那么这种区分就是很重要的。但是，只要略加审视儿童意识在处理过去的经验积淀时的意义形成，就可以清楚无误地意识到，近乎童话和神话般的诠释（象征、图像）根植于时间深处，要想通过与经验相关的概念将历史的想像力（Imagination）驯服非常困难。此外，处于童话与历史虚构之广阔空间中的文学的意义形成更加表明，非认知和前认知因素决定着历史回忆，尤其当历史回忆在活跃的主观性情感交织的空间里被赋予一种积极的角色时更是如此。

历史意识的情感成分在较早的历史学习方法中被有意识地用于实现所期待的政治信念。基于这种信念教育的糟糕的政治历史经验，情感更多地受到大家的蔑视或者忽视。在近代教学法中，情感性逐渐再次受到瞩目，而根据情感在历史意识教育（Bildung）中的效力，它本应受到这种瞩目。^[25]意识的前意识或无意识的意义形成活动对于处理时间经验的重要性以及对于在文化上适用的历史意识的形式和内容的重要性才慢慢地被发现，被强调。^[26]然而，还没有一个关于历史意识的理论构想能够在有意识的历史回忆活动的根源处或者至少受到很大影响的地方照亮半意识和无意识之深处。毋庸置疑，在这个深处产生了一种叙事性意义形成活动，即讲述对相关主体的生活能够产生重大影响的故事。只要想一想梦就可以明白这一点。然而，这些故事是否能够以及如何才能被看作是历史意识专门意义上的历史纪事（Historien），至今还没有得到研究。对此负有不可推卸责任的是，有一种广为流传的看法认为现代精神分析学和历史研究的方法之间存在着不可逾越的鸿沟。^[27]尽管也曾经有人试图对精神分析学理论和经验性调查进行历史化，然而在这一过程中，本应使历史思考的特征和功能从历史学上发挥作用的历史理论论据几乎没有起到任何作用。^[28]直到近期，才有人作出努力，将历史思考与心理分析紧

密有效地联系起来。^[29]与历史意识普遍理论层面上的这种缺陷相对应，在经验调查层面上也存在着至少同样大的缺陷。然而，值得注意的是，毕竟已经有人指出：应当看到前意识与无意识因素在历史意识中的指示作用，^[30]而且对于如何才能将这些前认知的主观性因素纳入到历史的学习过程中，也已经有了教学理论和授课方法上的考虑。^[31]但是，还有大量的工作需要去做。

（四）根据不同的维度及相关性进行区分

这种区分与根据知觉等级进行的区分相反，它涉及历史意义的方式、意义蕴含性的性质或者文化特性。从历史意识的现代表述来看，可以将其分为审美维度、政治维度和认知维度（认知指的是：概念思维的或者由认识而得出的）等几个大范畴，这些范畴处于一种非常复杂的互为工具、互为前提以及互为条件的关系之中。^[32]这种区分揭示，历史意识处于异质文化领域的干扰领域，在这里，历史意识必须被看成文化自身的独立的元素。政治的权力策略、理性的认知策略以及塑造的修辞和韵律策略对历史意识的意义形成过程非常重要。如果涉及对所表述的历史意识的理解和研究，那么就必须对它们加以区分，并且指出它们错综交织的关系（Beziehungsgeflecht）。将历史意识范畴区分为政治的、认知的和审美的维度并非十全十美，因为无法直接将宗教领域、意识形态领域和世界观领域也纳入到上述范畴之中。这些领域更多地涉及历史意识的元维度（Meta-Dimension），上面所区分的三个维度集成到这个元维度之中，从而形成历史意识的统一体。无论这个统一体在经验上是什么样子，至少在历史意识的审美的、政治的和认知的意义形成活动中有一定的相关性，否则历史意识将无法完成它的功能。

这种相关性与贯穿于这些维度之中并使它们融为一体的意义因素有关。这个因素是如何想到的？如果以意识的抽象模式为出发点，那么融合的意义就处于这种意识的中枢机制，即处于各自主体性的深处。那么，主体性就表现为生成意义的自我内心（Ich-Tiefe）或者“自我”意识

(Selbst-Bewußtsein), 在这种自我意识中, 一切经验都具有诠释性, 与这种意识的最终机制相关联, 都涉及那种认为该意识是我的意识的绝对肯定性。另一方面, 不容置疑的是, 历史意义形成的相关性按照它同当时的生活情境的适应程度来确定。而处于这样一种生活情境中, 以及为了把握这种情境, 必须通过历史的回忆活动来把握时间经验。这样, 融合的意义必须在意识的情境相关 (Situationsbezug) 和自我相关 (Selbstbezug) 的复杂关系中得以确定。后者通过将人类意识作为主体自身所永远具有的一种意识而认为其有突出的统一性, 并以此定义相关性。在这里, 相关性就是统一性、完整性、单义性。与此相对, 情境相关要求的是历史意识的另外一种完全不同的相关性: 即针对变化着的不同功能的灵活性、开放性。相关性是二者成功的合成, 也可以说是相关性与非相关性、稳定性与不稳定性、单义性与多义性的统一。

(五) 根据表述方式进行区分

这种区分与相关性问题的紧密联系。它涵盖了一个序列 (Skala), 在序列的一边是日常的表现形式, 另一边是考究而又复杂的表述。内含的无意识的诠释模式与外显的反思的和有根据的诠释模式相对立, 日常性可以同文化上被突出的 (庆典的、宗教仪式的、礼俗的) 表达方式区分开来。

(六) 根据证源进行区分

这种区分可以与修辞学 (Rhetorik) 的传统联系起来。在历史意识的表达方式中, 修辞学看到了能够指示历史意义形成的标准因素的决定性内容。上面所做的类型学区分可以理解为历史陈述 (Aussagen) 的修辞学规则。利用这些类型可以对历史话题进行分类并加以描述。只有看到详细考究的历史编纂, 才会发现典型历史语言的极为细分的修辞。这里, 历史学家开发出了存在于修辞学和历史学传统中的区分工具体系 (Instrumentarium), 用以描述历史诠释的语言特征。^[1] 与此相对, 人们几乎还没

有从其证源的角度对历史意识的其他表述的广阔领域进行过考查。^[34]

（七）根据发展阶段进行区分

历史意识研究的一个特殊问题就是个体发育过程中的历史意识的发展。历史意识是在人的社会化和个性化的复杂过程中发展起来的，而这一发展过程并非各种能力的简单积累过程，而是必须理解为历史的诠释能力的获得过程，这是很容易理解的。然而，如何将这一过程作为组织过程、作为各种能力的阶段性发展加以详细地考虑，尚有待进一步的研究。在理论构架层面，可以借助于历史意义形成的四种基本类型将历史意识的发展想像成一个调整过程，在这一过程中，随着经验相关的扩展以及主体能力的不断细分，传统的、典范的、批判的和遗传的意义形成能力逐渐被获得。^[35]按照上述顺序，后面的类型在逻辑上以前者为前提并建立在前者的基础之上。就这点而言，可以将“发展”想像成获得历史专有的“逻辑”能力（历史意义形成能力）的结构清晰的过程。这种在抽象的理论形式中显得完整而又牢固的发展观远远不能够从经验上加以清晰而具体的说明。尽管如此，发展从经验上也是可以理解的。^[36]个体对历史意识的重构（Rekonstruktion）之所以如此困难，是因为历史意识的表述较强地依赖于语境，而那些类型本身又大多以混合形式出现。有关的研究工具体系还必须进一步发展。这一体系必须包括历史意识表述中在当时占主导地位的意义形成原则并使其与主体的发展阶段能够相互关联。然而，这种意义形成原则却并非唾手可得，而是至多以破碎的和非常间接的方式出现在历史意识当时的意义形成中。最富有成效的研究策略——如科尔伯格（Kohlberg）对道德意识形成的调查^[37]——应该是这样的：在保证具有可比性的情境中，让被试自发地讲述对历史的诠释能力具有代表性的故事，按照当时的意义形成原则辨别出其类型，并对它们进行相互比较。^[38]

注释:

[1] 摘自: Rüsen, Jörn: Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln 1994, 第3—24页。

[2] Negt, Oskar; Kluge, Alexander: Geschichte und Eigensinn. Frankfurt am Main 1981, 第597页。

[3] Landeszentrale für politische Bildung Nordrhein-Westfalen (主编): Streitfall deutsche Geschichte. Geschichts- und Gegenwartsbewußtsein in den 80er Jahren. Essen 1988。

[4] 持此观点者如Friedrich J. Lucas: Zur Geschichtsdarstellung im Unterricht, 载: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 16 (1965), 第285—298页。

[5] 主要通过耶斯曼(Karl-Ernst Jeismann)。他对历史教学法的研究对象领域及其任务的纲领性观点首先见自: Didaktik der Geschichte. Die Wissenschaft von Zustand, Funktion und Veränderung geschichtlicher Vorstellungen im Selbstverständnis der Gegenwart, 载: Erich Korsthorst (主编): Geschichtswissenschaft. Didaktik—Forschung—Theorie. Göttingen 1977, 第9—33页。后刊登于: 作者同上: Geschichte als Horizont der Gegenwart. Über den Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive. Paderborn 1985; 更详细的观点见: 作者同上: Didaktik der Geschichte: Das spezifische Bedingungsfeld des Geschichtsunterrichts, 载: Günter C. Behrmann, Karl-Ernst Jeismann, Hans Süßmuth: Geschichte und Politik. Didaktische Grundlegung eines kooperativen Unterrichts. Paderborn 1978, 第50—108页; 此外参见: 作者同上: Geschichtsbewußtsein als zentrale Kategorie der Geschichtsdidaktik, 载: Gerhard Schneider (主编): Geschichtsbewußtsein und historisch-politisches Lernen. Jahrbuch für Geschichtsdidaktik 1 (1988). Paffenweiler 1988, 第1—24页; 系统的总结参见: Pandel, Hans-Jürgen: Geschichtsbewußtsein, 载: GWU 44 (1993), 第725—729页。

[6] 有关观点参见: Jörn Rüsen: "The Didactics of History in West Germany: Towards a new self-awareness of historical studies", 载: *History and Theory* 26 (1987), 第275—286页; 作者同上: Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. Köln 1994。

[7] 例如参见: Bundeszentrale für politische Bildung (主编): Bundesrepublik Deutschland. Geschichte, Bewußtsein. Bonn 1989。

[8] Schörken, Rolf: Geschichtsdidaktik und Geschichtsbewußtsein, 载: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 23 (1972), 第81—89页。引文出自第88页。

[9] 以下参见Jörn Rüsen: Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Göttingen 1983, 第48及以下数页; 作者同上: Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens. Göttingen 1989; 作者同上: Die vier Typen des historischen Erzählens, 载: 作者同上: Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. Frankfurt am Main 1990, 第153—230页。

[10] Jeismann, Karl-Ernst: Geschichtsbewußtsein, 载: Bergmann, Klaus u.a. (主编): Handbuch der Geschichtsdidaktik. 第3版. Düsseldorf 1985, 第40—43页, 引文出自第40页。

[11] 有关观点参见Ankersmit, Frank R.: "Historical Representation", 载: *History and Theory* 27 (1988), 第205—228页。

[12] 参见Carr, David: "Narrative and the Real World: An argument for continuity", 载: *History and Theory* 25 (1986), 第117—131页。

[13] 参见Fußmann, Klaus; Grütter, Heinrich Theodor; Rüsen, Jörn (主编): Historische Faszination. Geschichtskultur heute. Köln (Böhlau) 1994。

[14] 例如参见Kocka, Jürgen: Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation, 载: *Geschichte und Gesellschaft* 10 (1984), 第395—408页。

[15] Ricoeur, Paul: *Temps et Récit*. 三卷本, Paris 1983—1985; Carr, David: *Time, Narrative, and History*. Bloomington 1986; Baumgartner, Hans Michael: Die Erzählstruktur des historischen Wissens und ihr Verhältnis zu den Formen seiner Vermittlung. Ein Diskussionsvorschlag, 载: Quandt, Siegfried; Süssmuth, Hans (主编): *Historisches Erzählen. Formen und Funktionen*. Göttingen 1982, 第73—75页; Rüsen, Jörn: *Historisches Erzählen*, 载: 作者同上: *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*. Köln (Böhlau) 2001, 第43—105页。

[16] 罗尔夫·舍尔肯对历史意识在文学作品中的日常用语表述做过一个有趣的调查, 见Rolf Schörken: *Geschichte im Alltag. über einige Funktionen des trivialen Geschichtsbewußtseins*, 载: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 30 (1979), 第73—89页。Katherina Oehler 对其他证据作了调查, 见Katherina Oehler: *Geschichte in der politischen Rhetorik. Historische Argumentationsmuster im Parlament der Bundesrepublik Deutschland* (Beiträge zur Geschichtskultur, 第2卷), Hagen 1989; 另外参见Seidensticker, Mike: *Werbung mit Geschichte. Ästhetik und Rhetorik des Historischen* (Beiträge zur Geschichtskultur, 第10卷), Köln (Böhlau) 1995。

[17] 有关观点见Röttgers, Kurt: *Geschichtserzählung als kommunikativer Text*, 载: Quandt, Siegfried; Süssmuth, Hans (主编): *Historisches Erzählen* (注15); Rüsen, Jörn: *Lebendige Geschichte* (注9)。

[18] 有关观点参见Angerm, Emil: *Geschichte und Identität*. Berlin 1985。

[19] 古姆布莱希特(Hans Ulrich Gumbrecht)曾经指出, 历史编纂学是通过“超越自己寿命界限的人类学需求”而建立起来的(“Das in vergangenen Zeiten Gewesene so gut erzählen, als ob es in der eigenen Welt wäre.” Versuch zur Anthropologie der Geschichtsschreibung, 载: Koselleck, Reinhart; Lutz, Heinrich; Rüsen, Jörn (主编): *Formen der Geschichtsschreibung* (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik, 第4卷) München 1982, 第507页)。

[20] 我曾经详细地阐述过这种分类, 见Rüsen, Jörn: *Die vier Typen des historischen Erzählens*, 载: 作者同上: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Frankfurt 1990, 第153—230页; Rüsen, Jörn: *Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens*. Göttingen 1989。

[21] 例如伊斯兰文化中的伊本·卡尔德(Ibn Khaldun, 1332—1406年, 中世纪阿拉伯世界最伟大的一位历史学家, 著有《历史学导论》——译者注)以及中国的司马光(Ssu-ma Kuang)。

[22] 有关观点参见Rüsen, Jörn: *Schöne Parteilichkeit – Feminismus und Objektivität in der Geschichtswissenschaft*, 载: 作者同上: *Historische Orientierung* (注1), 第130—149页。

[23] 参见Rüsen, Jörn: *Fortschritt. Geschichtsdiaktische Überlegungen zur Fragwürdigkeit einer historischen Kategorie*, 载: 作者同上: *Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen*. Köln 1994, 第188—203页; 作者同上: “Historical studies between modernity and postmodernity”, 载: *South African Journal of Philosophy* 13 (1994), 第183—189页。

[24] 该观点见Jeismann: *Didaktik der Geschichte: Das spezifische Bedingungsfeld des Geschichtsunterrichts* (注5)。

[25] 例如Hering, Jochen: *Geschichte erfahrbar. Die Wiederentdeckung des erzählenden Geschichtsunterrichts*. Dortmund 1985; Mütter, Bernd; Uffelman, Uwe (主编): *Emotionen und historisches Lernen. Forschung—Vermittlung—Rezeption*. Frankfurt am Main 1992。

[26] 有关观点首先参见Knigge, Volkhard: “Triviale” Geschichtsbewußtsein und verstehender Geschichtsunterricht. (Geschichtsdiaktik. Studien, Materialien. Neue Folge 第3卷) Pfaffenweiler 1988; 此外参见Schulz—Hageleit, Peter: *Was lehrt uns die Geschichte? Annäherungsversuche zwischen geschichtlichem und psychoanalytischem Denken*. Pfaffenweiler

1989。

[27] 参见Hans Ulrich Wehler (主编): *Geschichte und Psychoanalyse*. Frankfurt am Main 1974。

[28] 参见Neumann, Erich: *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*. Frankfurt 1986; Mario Erdheim: *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur*. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1988。

[29] Rüsen, Jörn; Straub, Jürgen (主编): *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (Erinnerung, Geschichte, Identität 第2卷)*. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1998. 非常重要的提示见Erdheim, Mario: *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnoanalytischen Prozeß*. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 第3版 1990, 第296—358页。

[30] 参见Ursula A.J. Becher: *Personale und historische Identität*, 载: Klaus Bergmann, Jörn Rüsen (主编): *Geschichtsdidaktik: Theorie für die Praxis*. Düsseldorf 1978, 第57—66页; 主要参见Knigge: "Triviales" Geschichtsbewußtsein (注26)。克尼格(Knigge)最坚决地提出了历史意识的前认知深层问题。他尝试用拉康(Lacan)的心理分析观点来回答这个问题。然而,这一心理学显然与历史学和历史教学法中探讨的历史理论(的各个变体)不相称:几乎没有一个在这一讨论中所处理的事实情况能够按照拉康的心理学描述下来,以至于从该心理学出发能够使事实情况获得一种精神分析学意义。在这种意义中事实情况保留了它作为错综交织的精神活动因素的角色,就是这些错综交织的精神活动确立了诸如“历史”意识这种东西的特点。

[31] 例如Schulz—Hageleit, Peter: *Geschichte: erfahren—gespielt—begriffen*. Braunschweig 1982。

[32] 关于这一点参见后面第四章:历史文化。

[33] White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore 1973, Introduction (德文版: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Frankfurt am Main 1992)。

[34] 在历史博物馆学领域,巴恩发表了针对海登·怀特提出的问题所作的调查: Bann, Stephen: *The Clothing of Clio. A Study of the Representation of History in Nineteenth Century Britain and France*. Cambridge 1984. 参见: 作者同上: *The Invention of History. Essays on the representation of the past*. Manchester 1990。

[35] 有关观点的最初思考见Rüsen, Jörn: *Historisches Lernen. Grundriß einer Theorie*, 载: 作者同上: *Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen*. Köln 1994, 第74—121页; 补充观点见: 作者同上: "The Development of Narrative Competence in Historical Learning—An Ontogenetic Hypothesis Concerning Moral Consciousness", 载: *History and Memory* 1, No.2 (1989), 第35—60页。参见Jörn Rüsen, Hans—Peter Appel, Thomas Lorenzen, Klaus Fröhlich, Hans—Günter Schmidt和Hildegard Vörös—Rademacher等发表在“历史教学”之“历史学习I”和“历史学习II”专刊上的文章: *Geschichtsdidaktik* 10 (1985), Heft 3及 *Geschichtsdidaktik* 12 (1987), Heft 1。延伸性思考涉及发展心理学, 见Noak, Christian: *Stufen der Ich—Entwicklung und Geschichtsbewußtsein*, 载: Borries, Bodo von; Pandel, Hans—Jürgen (主编), *Zur Genese historischer Denkenformen. Qualitative und quantitative empirische Zugänge*. Pfaffenweiler (Centaurus) 1994, 第9—46页。另外参见Rüsen, Jörn (主编): *Geschichtsbewußtsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*. Köln (Böhlau) 2000。

[36] Borries, Bodo von: *Geschichtsbewußtsein Hamburger Schülerinnen und Schüler* 1988. *Empirische Befunden einer qualitativen Pilotstudie*, 载: Borries, Bodo von; Pandel, Hans—Jürgen, Rüsen, Jörn (主编): *Geschichtsbewußtsein empirisch*. Pfaffenweiler 1991, 第121—220页, 重点第177—182页。

[37] Kohlberg, Lawrence: *The stages of ethical development: From childhood through old*

age. (Harper Collins) 1991 (Kohlberg, Lawrence: *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt am Main 1996).

[38] 有关观点参见 Schmidt, Hans—Günter: “Eine Geschichte zum Nachdenken”, *Erzähltypologie, narrative Kompetenz und Geschichtsbewußtsein: Bericht über einen Versuch der empirischen Erforschung des Geschichtsbewußtseins von Schülern der Sekundarstufe I (Unter- und Mittelstufe)*, 载: *Geschichtsdidaktik* 12 (1987), 第28—35页。

第四章

历史文化

——论历史在生活中的地位

往昔之井幽幽，难道不能称之为深不可测吗？当且仅当人类谈论与质询其往昔之时，只有此时或值此之际，往昔才深不可测。人类是一个谜，将我们的自然快乐之存在与超自然痛苦之存在包容于一身，而其秘密则理所当然地成为我们谈论与质询的核心，是这一秘密赋予所有谈论以煎熬与激情，赋予所有质询以急切与哀求。

托马斯·曼 (Thomas Mann) ^[1]

一、用范畴的眼光看待历史

有时，相关学科还没有一个相应概念时，某个词就适时地出现在公众的语言应用中。比如“历史文化” (Geschichtskultur) 这个词当初出现时就是这样。最近几年，“历史文化”出现在政治文化 (politische Kultur)、科学文化 (Wissenschaftskultur)、冲突文化 (Streitkultur) 以及其他类似的复合词的行列之中。^[2]人们不再简单地谈论历史、历史思考、历史景象 (Geschichtsbild)，当要谈及历史的回忆功效以及总结其在公众社会中的作用时，也不再仅仅谈论历史意识了。历史领域中的语言应用在涉及人及其世界时出现了从社会转向文化的普遍趋势。专家们关于历史学应当选取的研究方向以及关于历史学应当采取的研究方法的辩论也集中

于“社会”和“文化”这两个术语的对立。

然而，对于“历史文化”所指的内容，已经存在其他的并且或许更恰当的概念了，那么，“历史文化”所指的应该是什么呢？它涉及到近年来对历史回忆在公众社会中的作用进行总结的现象积淀（Phänomenbestand），我指的是历史的持久繁荣，专家圈子外的专业辩论所受到的高度重视，以及公众对于将历史论据用于政治目的的惊人的敏感性。史学家大争论^[3]、前联邦总理理查德·冯·魏茨泽克（Richard von Weizsäcker）在庆祝二战结束40周年时的讲话所受到的高度重视和赞同^[4]以及前议会主席菲利普·延宁格（Philipp Jenninger）在纪念所谓的“帝国水晶之夜”（Reichskristallnacht）50周年时的讲话所产生的消极影响^[5]都可以很好地证明德国公众社会对历史问题的关注。这里涉及的首先并不是历史学及其在国家和社会中的作用，也不是历史研究机构及其对于政治文化的意义，而是历史本身的政治意义，是历史在国家和社会中的作用。^[6]

对历史的关注将历史提到了一个新的视域之中，这一视域将迄今为止各自为政的历史回忆的各个领域和策略组合成复杂的产物，与在自我命题和自我沟通中都已稳定下来的大部分形式中相比，它们在这种复杂产物中显示出崭新而不同的面目。他们超越了专业学科、学校的课堂、碑石的维护、博物馆以及其他机构之间的相互界定和差异，注重把这些机构当作跨越式地共同研究过去的不同表现形式加以观察和讨论。

“历史文化”这一术语描写的就是这种共同性和跨越性，它注重的是科学研究、艺术塑造、政治权力斗争、学校及校外教育、业余休闲活动以及公众的历史回忆的其他活动的不同策略，使所有这些策略都被理解为惟一的精神力量的表现形式。同样，这个术语也把大学、博物馆、中小学、行政管理、大众传媒和其他的文化机构合成为集体回忆场所的总体，把教导、娱乐、合法化、批评、消遣、启蒙和其他回忆方式的功能融合到历史回忆的跨越性统一体之中。

“历史文化”从概念上将不同的现象综合到文化生活的整体领域之中，它发挥的是范畴的功能。它开辟了文化活动的广阔领域并将这一领

域与其他领域界定开来，使所界定的各种现象之共同性从其多彩性和不同性中显现出来。这样就可以清楚地看到，对过去进行回忆的多种多样的活动、机构和功能并不能丝毫不差地嵌入到文化生活的划分之中。历史思考是政治文化极为重要的一部分，然而它却并不致力于政治文化的思考，对于科学或艺术等其他文化领域而言也同样如此。“历史”原则上是一种自我的特殊的东西，它与文化的所有活动和形式有着紧密的联系，然而同时它又是这些活动和形式中具有特殊性的东西。由于“历史文化”一词表明了这种共同性和差异性，因此，这是一个具有范畴意义的术语。^[7]

“历史文化”这个术语的范畴化要求是与规范观点相结合的。不仅要鉴别和阐明现存的现象积淀，而且同时还要确定文化实践的标尺。所以，人们就谈到历史文化的多与少的问题，并将其与价值评定（Wertschätzungen）结合起来。当科学等机构被看作文化的表现时，总会有一种规范化要求的声音，要求建立衡量和批判这种机构的功效的标准。

从一个新的范畴化角度审视一个社会的生活中的历史并非出于偶然。对历史意识的质询为这种范畴化视角做了很好的前期准备工作。为了超越中小学历史课的窠臼，将历史学习视为一个具有普遍性和原则性的事实并且索回自己对这一研究领域固有的所属权，历史教学法在几十年前就提出了历史意识问题并一直还在探讨这一问题。对于专业的自我理解而言，对于一个特殊的对象领域以及与之相应的认知方法的鉴别而言，以及对于经验研究的启发学（Heuristik）而言，历史意识在历史教学法中已经获得了一种范畴化意义。^[8]以前可以将其称为人类把握世界以及自我理解的基本的和普遍的事实，并因此将其提升到具有无可争辩的生活实践意义的研究对象的高度。从历史意识到历史文化仅一步之遥。如果我们仔细地研究一下历史意识在一个社会的生活中的作用，那么就能够看到，历史意识是一种完全独特的触及并影响人类生活实践的几乎所有领域的文化功效（Kulturleistung）。因此，可以将历史文化定义为历史意识在一个社会的生活中对实践有效的表现。作为意识的实践，历史文化中基本涉及的是人类的主观性，是意识的一种活动。通过这种活动，人类的

主观性得以在实践中实现，甚至得以产生出来。

然而，将“历史文化”这一术语的意思聚焦于历史意识也并非毫无问题。因为“历史意识”这一概念尽管与作为意识内容的“历史”的纯粹客观性相反，强调的是一种主观的活动，而借助这一概念可以将这种客观性消解于文化实践当中；然而这一概念同时也能够从人类精神并不致力于意识的目的性和反思性的维度和领域中转移开来。人类行为无意识的和前意识的倾向（Dispositionen）也受到以某种方式现在化了的过去的影响，所以，探讨一下个人历史无意识和集体历史无意识是很有意义的。在这方面，可取的做法是：将“历史文化”这个术语在范畴上所应阐明的固有的文化活动及其表现作另外的描写，不再与历史意识的活动及其表现相提并论。对此可以使用“历史的回忆”这个表述。至于研究历史及其在人类生活中的作用是某种特定的回忆方式即历史的回忆方式的实现这一点几乎不容置疑。如果能够一般性地总结出一个历史回忆的特征的话，那么，“历史文化”作为一个有范畴化需求的术语就具有了说服力。

二、作为文化功效的历史回忆

文化产生的原因在于：人为了能够生存必须采取行动，而且人的行动是有确定意义的，也就是说，人的行动需要以对有待处理的事实情况和情境的诠释和对作为企图、目的或者意图的激发行动的意愿的诠释为前提。文化是包罗万象的，因为它是随着人的行动这一独特的生存方式所承载的意义而产生的。就这点而言，文化也被用来泛指人类的历史的生存方式，与自然是一组对立概念。那么，历史（就人类历史这一狭义而言）就是被赋予时间维度的文化。

与这一宽泛的文化概念相对应的还有一个狭义的文化概念。狭义的文化不是指有确定意义的人类行动和受难的全部领域，而是仅指生存实践的一部分，也就是与生存实践的内在面相关的部分，即精神、意识与

思想的全部领域。那么，文化就是指人类对待世界及其自己的行动和受难过程，在这个过程中，人类为了能够在这个世界上生存并与之共存，必须对这个世界及其自己进行阐释。文化是人类精神本质的总和，这一精神本质在对世界的诠释和人类自我存在在世界上的表达（即主观性）二者的相互作用中得以体现。对文化作这样的限定有这样-一个好处，即文化并不涵盖人类生存的全部领域，而只是与其他领域有所区别的一种生存方式，并且在这种区别的基础上可以与其他领域产生联系。这些其他的领域就是通常所说的经济、社会和政治。文化中浸淫了上述领域的因素，而另一方面，这些领域中也浸淫了文化因素。

人类在文化上对世界的占有以及对自我的创造必须作为感知、诠释、导向和目的组成的复杂整体进一步加以描绘。这四种精神活动一起组成了人类生存实践的意义资源。那么，历史文化就是指感知、诠释、导向和目的中与时间这个人类生存的决定性因素有关的那一部分。时间被经验，被诠释，而人类的行动和受难则在时间进程中有了方向性，在其时间的延续上得到有目的的动员。然而，并不是所有对时间的诠释都是历史，或者更确切地说都能创造历史。在自然规律中，时间同样也得到诠释，但是自然科学知识却不属于历史文化。所以，历史文化指的是诠释时间的一种特定方式，就是这种方式为我们提供了作为经验内容、诠释产物、导向值（Orientierungsgröße）和目的规定（Zweckbestimmung）的“历史”这样的东西。

那么这是一种什么样的特性呢？可以分两步来分析它的特性。首先它指的是一种以历史回忆的方式进行的对时间的诠释。“历史”指的是以诠释的方式现在化了的过去。然而并非所有的回忆都具备历史的特征，否则，人针对过去所发生事情的任何一项精神活动都可以纳入历史文化的领域，那样的话，这一范畴将毫无意义地无限扩展到人类经验的所有领域。所以，“历史回忆”应当具备更加独特的特征，即回忆主体以回忆其过去的方式所进行的一种自我相关的精神过程。这种自我相关的典型方式就是自传体回忆，这种回忆属于生存过程中一再必需的主观的自我

证实过程。但是，这种回忆的时间范围太小，因而无法成为历史回忆的范式。当这样的一种回忆超越自己的生命时间界限回溯到过去，从而在诠释现在的生存情境的过程中获得了一种超越自己生命时间界限的未来视角的时候，那么，这种回忆就可以理所当然地被称为“历史的”回忆。

跨越这种界限可以有两种方式，一种是为了诠释自己的生存历史，为了有意义地组织自传，求助于那些与跨越过去、现在和未来的时间联系相关的诠释模式；另一种主要也是与回忆内容有关：回忆将比人自己更久远的过去现在化。然而回忆恰恰以这种方式将过去现在化：人们要想在一个需要导向的当前行动情境中理解自己以及在与他人的争论中发挥作用，就必须对自己的过去进行回忆。

要想对典型的历史回忆作出更加确切的定义，就应当将历史回忆的过程描述为历史意识的精神程序。当然，“意识”应当包括回忆参与其中的所有精神维度。虽然耶斯曼的经典定义原先主要突出的是历史回忆的认知活动（以便从历史教学法上阐明历史回忆是历史学习的基本决定因素），^[9]然而这一定义却可以被毫无限制地扩展到历史回忆的所有精神领域。根据这一定义，历史意识就是“对过去的诠释、对现在的理解和对未来的展望的相互联系”。^[10]

通过这一定义，可以发现作为由历史回忆所完成的对时间的感知和诠释、在时间中的导向以及时间的目的之总和的历史文化的其他特点，并对其加以描写。回忆的功效借助于一种时间方案而发挥出来，这一方案将过去、现在和未来这三个时间维度融合到一个在对过去的回忆的现在化过程中揭示出来的跨越式时间进程观中。回忆改变了过去的时间状态，使过去不再停滞在过去状态，而是恰恰相反，使过去的成为现在的，并且在这一过程中开启了未来的视角。历史回忆紧紧抓住过去的某些事物（并借此让其他事物都遗忘掉），并且同时使人们意识到这些事物是过去的事物，但它们却与现在密切相关，即被现在化了。这些过去的事物仿佛并没有消逝掉，这意味着：它们成为历史的了，而且是通过回忆行为得以实现的。然后，这些过去的事物就进入到与现在和未来的内在联

系中。只有在这种联系中，它们才获得了回忆者所具有的历史意义的固有的时间性质 (Zeitqualität)。历史意识活动使过去不再如同以往：过去的特定事件及其时间联系依然保持过去的样子，正是通过对这种情况的回忆，才会超越它们那种逝去的状态，从而获得现在性和未来性。德洛伊森称此为过程 (Vorgang)，在过程中事件变为了历史。^[11]

除了历史回忆的时间形式的特点之外，历史意识的第二个特点与所回忆事物的存在方式 (Seinsweise) 有关。所回忆的事物始终被当作真实的、的确存在过的事物，因此在对时间的诠释中就呈现为一种经验表述。然而在历史意识的回忆功效中，对过去的这种经验同时却被加载了对于现在的意义。历史意识的历史的回忆功效是经验与规范、事实与评价的独特合成，是经验与意义的合成体。它合成了与过去相关的经验时间和与未来相关的期待时间。一边是不作评价的真实性，另一边是确定价值的意义赋予或者意义确定，历史认识之所以在这一夹缝中犹疑不决，其客观原因就在于此。

如果这种对由历史意识所完成的历史回忆的描写是正确的话，那么很容易产生这样一个问题：是否存在一种与之相应的专门的精神活动，或者是否存在相互系统地联系在一起的精神活动的一个可辨别的复合体，由这些活动产生出一种这样的时间关系和一种既是经验同时又是规范的内容规定。实际上可以找到这样的一种活动：即叙述故事的活动。

这种关于历史意识的典型叙事结构的论点经受了众多论战，但有理据的批评却不多。将其他的精神活动作为典型历史的活动加以突出强调的备选方案是不存在的。更确切地说，叙事理论的批评家也提到历史的特征，却说不出这种特征到底在哪里。尽管如此，历史意识以叙述故事的方式来进行其历史回忆的精神活动这个论点还必须从两个方面加以修正或者更确切地说进行扩展：历史的回忆以及通过历史意识对历史回忆的实施指出了并不纯粹是叙事的成分和因素，然而由这些成分和因素却可以看出，它们都具有一种纯粹叙事的功能，也就是说，它们不受任何约束地致力于故事的叙述。^[12]

这里指的是图画和象征符号，它们本身并不是故事，但是它们却可以引发历史意识的回忆功效，并且回忆功效借助于它们才得以实现。尽管它们不是故事，然而却可以生成故事。作为意义承载者(Semiophoren)^[11]，它们本身并不负载或者凝聚历史故事，它们通过自己的象征力或者通过运用自己的象征力来叙述故事，从而吸引着历史意识。象征符号原型能够在时间经验的历史诠释过程中作为回忆的诠释模式发挥重要的作用，它们可以成为时间诠释的意义赋予原则和意义形成者，而最主要的，它们本身却并不需要在其作用和意义蕴涵性上被组织为叙事的。所以，（我们此处援引戈特弗里德·考尔夫[Gottfried Korff]的一个论据作为例子，）夜晚(Nacht)和水晶(Kristall)具有很强的象征力，借助于这种力量，它们作为意义构架能够以故事的形式启发历史回忆，而不需要自己本身就代表故事。只有在一种特定的情况下，它们才能获得一种叙事功能，即在关于当前的仇外事件的政治讨论中出现“帝国水晶之夜”(Reichskristallnacht)这个词的时候。当然，这个词代表着一个故事，它是一个“叙事性缩略语”^[12]，这个缩略语能够被理解它的人化解为一种叙事方式，变成一个多少有点复杂的故事。

历史学家关于叙述的辩论起因于人们将叙述理解为表现形式，从而将其与早期历史编纂学的历史事件展示等同起来。现代的历史编纂由于运用了科学发展的方法上的进步，所以不再被理解为叙述。由于所遵循的方法标准的不同，它具有了另一个特点，从而与较早的主要关注事件以及事件联系的研究和历史编纂区分开来。^[13]

实际上，这些方法上的革新导致了历史的阐释方法，在这些方法中，非叙事的理论形式的知识成分发挥了重要作用。它们不是故事，因此在这方面可以作为论据非常出色地用来反对历史知识的叙事特点的论点。研究一下它们在历史认识组织中的应用尽管无疑证明了这一论点，然而它们可以用来组织故事（例如，现代化理论可以组织近代晚期德国的一个社会故事，或者宗教社会学的祛魅化理论可以组织古希腊的一个科学研究故事）。

所以，将历史意识的回忆功效的形式特点归纳为叙述故事并将这种叙事方式看作历史文化的一个本质的特征是很有意义的。另外，这种方式本身还带来了历史意识的意义形成功效中固有的时间合成以及经验与规范的交叠。只要思考一下，何谓在叙述故事中将过去的事物现在化，对历史意识的这种特殊功效的晦涩解释就可能令人信服，就可以证明这在人类生存实践的文化功效中完全是一种日常的甚至可以说是一种普遍存在的基本现象。

除了从形式的角度来考察历史意识的意义形成功效外，还需要从功能的角度来考察。历史回忆在时间中指引方向并通过时间诠释确定引导行动的目的。对历史意识进行区分性观察就可以对这种导向功能作进一步的描写。它有一个内在方面和一个外在方面，这两个方面尽管必要地互相融合在一起，但是也很容易把它们区分开来。

导向功能的外在方面在于人类生存实践的导向框架获得了一个时间方向。借助于这种方向规定，当前经验的、由行动产生的面向未来的变化就能够按照时间进程模式得到诠释，这种模式使意图受到经验的支持，使经验具有引发意图的作用。例如在传统社会中，这种导向在生存的变化过程中是以同一事物不断重复出现的方式表现出来，或者以一种按照时间建立的持续存在的世界秩序表现出来。众所周知，在现代社会中，与上述导向相对的是进步观。在这种进步观中，从对赶超功效（Überbittungsleistungen）的历史现在化中引出其他赶超的行动机遇（例如在商品的工业生产中），与之相应的行动得到指导，得到合法化。

历史意识通过形成历史认同而具有向内的导向。这就是说，历史意识为回忆主体提供了他们自己的想像，利用这种想像，他们可以使自己的某些性质超越他们的寿命界限，在时间的变迁中使自我获得一种一贯性，并使其发挥作用。认同是主体的一种自我关系，主体必须将自己的作用需求和他人赋予的性质调和到这种关系中来，以促成社会行动。这种认同具有一种时间上的延续性，只有通过回忆才能不断地完成认同，没有了回忆，这种认同也就消失了。必须不断地通过历史意识的活动将

过去带入到争取认可的社会斗争中。认同通过故事得到巩固或者动摇，得到肯定或者批判，被改变或者被确认——这一切都是发生在从自我存在、单独个体到群体、政治共同体以至大文化甚至整个人类的所有层面，因为人类（不能将此处的人类理解为生物物种，而应理解为有文化能力的生物的共同体）是表述认同的根本视角。

因此，历史文化是通过历史意识完成的历史回忆，这种回忆以历史意识主体的行动和自我关系的方向所规定的方式完成生存实践的时间导向。

这个定义是抽象的。通过这个定义，就可以将人类在时空中的丰富多彩的文化活动的大领域从范畴上与其他领域区分开来并加以阐明，但是属于这一大领域的大量现象本身却无法界定和阐明。如果“历史文化”这个术语所承诺的范畴化过程不仅仅是人类学广度和深度上对历史学家活动的索回的话，也就是说，如果它不仅仅保证具有公众意义以及要求得到相应的认可的话，那么，在对现象进行思想整理的过程中，用这种范畴化过程也能够达到一种更敏锐、更开阔的视角。如果人们通过文化范畴将历史意识的回忆功效维度化，使得带来这些现象的人与利用这些现象的人在对这种功效的理解上都能获得同样多的认识，那么，这一点在实际中是可以实现的。

三、区分：历史文化的审美、政治和认知维度

我建议从文化在现代社会的诠释功能的根本区别来进行维度化，通过这种区别，大家可以看清并克服研究历史意识回忆功效的片面性。我想从审美、政治和认知这三个维度来研究历史意识的意义形成功效。在每一个维度中，历史回忆的程序、因素和功能都有所不同，这样一来，历史文化的现象积淀逐渐出现一个大致的轮廓。而只有从差异性角度来探讨这三个维度之间的相互关系时，这些现象积淀才会真正获得一个轮廓。

在历史文化的审美维度中，历史回忆首先是以艺术塑造的形式出现，例如历史小说、历史剧。^[6]看起来这种塑造似乎原本不是历史的，也就是说，审美维度似乎在本质上就是远离历史的。这些艺术作品的历史特征——援引历史编纂学中也在研究或者据称也能研究的过去——与它们的艺术特征和典型美学价值形成一种张力关系（Spannungsverhältnis）。在美学价值中达到顶峰的意义形成与一个真正的历史回忆之间的距离似乎很远，就如同文学的或者图画的（或者是音乐上的）虚构与经验所必须保持的距离一样。为了能够充分攫取艺术虚构性的意义潜能（Sinnpotential），艺术的虚构利用丰富的想像力湮没了经验，使经验作为生存实践的条件失去其重要地位。

毋庸置疑，这样的艺术塑造就是以历史为研究主题的文化产物。如果我们将目光主要凝聚在艺术作品上的话，那么，恰恰那些在历史意识的活动中、在历史回忆的创造中独具美学特色的东西可能被忽略。“历史文化”作为一个范畴恰恰不应揭示美学中的历史内容，而是应当揭示历史中的美学内容，并且使这种美学内容作为历史意识独特的回忆活动的本质内容变得清晰可辨。此外，艺术作品中纯粹历史的相关对于其美学性质的接受和诠释而言通常处于次要地位。如果把在创作中描述史实的诗人当成历史学家来评价，那么他们往往（并非一直这样）做得不够好，而使他们的作品名垂千古的那些东西则很容易被忽略。

我们并不是要那样做。历史文化的审美维度必须在关于纯粹历史回忆的地方如历史学家自己的作品中才能被感知、被阐明。在这些作品中能够发现审美维度，这简直再明显不过了——反正涉及的是语言上的意义形成程序的产物，是塑造过程的结果，而且专业历史学家在这些塑造过程中越是倾向于纯粹的认知过程，在阅读他们的文本时就越不仅仅局限于纯粹的认知活动。不抱任何偏见地考察历史编纂的文本特征和典型文学的形式就可以使其美学性质显现出来。它不仅仅表述认识，也不仅仅说明历史回忆（在政治上）的权利追求，而是以自己的语言塑造形式（例如以象征化的特殊方式）面对读者。没有这些形式，根本无法想像历

史回忆在生存实践的文化定位中的效果，而所有的历史编纂归根结底都是针对生存实践而写，为了生存实践而作。

什么决定效果呢？什么使得历史回忆易于理解呢？是什么赋予历史回忆以生机，从而将过去的枯萎性（Abständigkeit）和不真实性融入到动人心魄的现在的真实性中的呢？如果不指出展示过去的历史的美学性质，这个问题将无法得到解答。如果没有这种在这儿占主导地位的形式和谐或者表现意义（performativer Signifikanz）的观点——传统上称其为“美”——那么，历史作品就无法在感知层面上发挥其导向力量；认识中的思想匮乏根本迸不出任何想像的火花，而只有借助于想像力，历史回忆作为引导行动目的的观点才能发挥作用。对于历史地表述出来的政治意图的实现而言也同样如此：它们也必须与感性观念的塑造力和影响力紧密联系起来，方能完成其实践功能。

然而，历史回忆的典型美学的塑造标准、程序和力量不仅仅具有增强认知认识（kognitive Einsichten）和政治意图的功能，对于历史文化的审美维度具有决定意义的是，它们在历史意识自身的意义形成过程中享有一种（相对的）独立性。历史意识具有一种纯粹和典型审美的回忆功效，它遵循自己的规则，不能被纳入到历史回忆的认知表现和政治表现中，也不能仅被理解为达到其目的的手段。对此具有代表性的可能就是历史语言的隐喻技巧，或者还有视觉沟通领域的历史图画，这种视觉沟通以纪念碑或者感性知觉领域中的其他回忆标志的形式贯穿了历史回忆的整个文化表征序列，从日常的个人领域一直到公众的精密的人造领域。

迄今为止，美学内容的典型历史的意义形成力确切地存在于何处这个问题还没有得到较多的讨论。其原因主要在于，在传统美学以及研究艺术和历史的专业学科中，美学内容和历史内容大多被看作是对立的两个方面。^[1]直到近期，后现代历史理论对历史编纂学的研究才引向对历史内容的诗学艺术进行全面的解释。这种解释专注于语言的意义形成功效，这些功效使时间进程表现为意义单位。海登·怀特将这种典型美学的意义形成解释为叙述比喻学（Tropologie des Erzählens）。^[2]比喻是一些语

言修辞手段，借助于它们，时间进程被写成故事形式，并且在故事中能够表现为意义的相互联系，也就是既被感知，同时又得到诠释。当然，历史内容的这种特性是否通过比喻就足以确定，还是颇有争议的。^[19]然而，不容置疑的是，历史意识的审美意义形成具有一种想像的功效，在这种功效中，回忆的经验内容被加载了历史意义，即成为了一个时间进程的承载者，这个时间进程作为“历史”而使现在的生存实践的时间进程具有了可诠释性。

在海登·怀特之后，依然不断有人称由过去的“事件”向对今天而言的“历史”的想像性转换称作虚构，我认为，这绝对会产生误导作用。因为恰恰在历史意识的回忆功效运用感性观念的生存力量的过程中，这给回忆功效造成一种非真实化过程的错误印象。历史意识的想像力并没有离开历史经验，而是以诠释的方式深入其中，用兰克的话来说，它是“一种再创造能力”，它必须将过去“出现的生活再造出来”。^[20]这就是说，是想像力使历史回忆中的过去再次鲜活起来，“鲜活”的意思是：在当前生存实践的文化导向中发挥作用。历史的想像并不祛除过去的真实性而使其成为没有经验内涵以及没有真实内核的浅薄的意义产物，成为对“原本存在过的内容”的纯粹虚构，而是直接用意识力量来实现过去，过去的不在场的内容使这些意识力量具有了一种真正在场的深刻印象性。毋庸置疑，历史想像要想通过诠释将过去上升为历史的意义产物，就必须超越过去的纯粹事实。但是，过去并没有因此而丧失其真实性，相反，恰恰通过这种方式，过去才获得了其真实性，才成为典型历史的。过去的真实性在某种方式上是死的，是不真实的，也就是说没有任何意义和作用。历史回忆的想像力给这种死的真实性加载了意义和作用，使其起死回生，并因此而使其在人类生存实践的经验内涵中和文化定位的诠释力中从真实而有效的意义上而言首先是真实的（现在则是：历史真实的）。

我并不是借此想说，过去“本身”是赤裸裸的真实，是无意义的，而只有在意识的创造性活动中才会获得意义，由此历史完全成为一种主观的意义构架。作为传统，历史本身就内含了意义，而且也能够从过去归

纳出来历史意识的超越这种意义的意义赋予。因为我们在对所有的知觉和对它的回忆进行诠释性研究之前，它已经进入到现在的生存状况之中。过去被“保存”在现在的生存状况中，它作为没有消逝的过去成为历史意义形成的一个根本条件。

只有当想像力的审美效果通向与经验失去关联的或者超越所有历史经验的历史回忆时，我们才有充分的理由说这是虚构或者虚构化。然而恰恰在这个时候，这已经不再是典型历史的回忆了。在这样的一种表现方法中，回忆的根本的经验相关被系统的想像超越，从而进入虚幻之中，也就是说，在这种表现方法中，过去所发生的事件被人为地赋予了一种通过想像而借来的真实性，这种方法尽管具有审美效果，但其历史性却有极大的局限，甚至给人以不真实之感觉。只有当审美的想像力埋头于过去的经验，将过去的经验用于自身并在想像中加以翻新，而不是超越过去的经验，进入“纯粹的”即解除经验的艺术产物之创造领域时，这种想像力才是历史的。

建立历史文化的纯粹的政治维度的原因在于，任何一种形式的统治都需要得到当事人的赞同，在这种赞同中，他们的历史回忆起了重要的作用。政治统治在饱含历史的象征符号中表现出来，这绝非偶然。对此最明显的例子就是国庆纪念日，这些纪念日大多是为了以某种方式纪念政治共同体的起源，从而证明这个政治共同体在当初所创立的规范的约束力具有永恒的价值。历史回忆具有一个纯粹政治的合法化功能。这一功能大多是以有意识地形成和维护传统这个方式得以实现的。即便现代国家可以从法律上将自己的正统性 (Legitimität) 理解为合法性 (Legalität) (即理解为法律效力)，但是原则上没有一个国家能够放弃形成和维护传统。

正统性是在结构上对统治的赞同能力。历史回忆是这种赞同的一个根本媒介。它在历史意识的为生存实践的文化导向服务的意义产物中将政治统治表现出来，从而从精神上将政治统治固定下来。这种表现一直延伸到历史认同的深层。认同的形成基本上是在权力和统治的媒介中进

行的，而且既发生在各主体内部，又发生在这些主体之间。要建立自身内部的认同，就必须使责任、自我存在和本能机制（在弗洛伊德的概念体系中称为：超我、自我和本我 [Überich, Ich und Es]）处于一个有效的关系之中，这样的一种关系才能通过意义确定的行动使生存成为可能。对于社会地位的自我归因和他者归因之间的人际关系而言，对于一个主体的作用需求和他者对这个主体的期待之间的人际关系而言，也同样如此。这种生存所必需的平衡也同样形成一种统治关系。

所以，政治统治是主观地植根于一个社会的生活中并得到保障的有组织的权力关系。形成认同的内部机制与它的主观内在面和社会的外在面的这种双向平衡（doppelte Balance）在一定程度上与各主体及其世界的时间变迁有关，历史意识就是对这种时间变迁进行意义形成的加工。就是在这种程度上，历史意识的活动才是政治统治在文化上的贯彻实施。这种实施受到权力原则的调控。也可以说这是一种功能主义或者实用主义关联的历史意义形成原则。意思是说，通过历史回忆所实现的对生存实践的文化导向必须与决定一个主体生存的政治意图和政治利益相适应，才能够发挥作用。历史回忆（也）总是按照与权力驱使的意志方向相应的政治坐标系来调整时间视角，在这一时间视角中，过去作为对现在具有丰富意义和重要性的历史而出现。而各回忆主体就是在这些权力驱使的意志方向中实用地组织自己的生活。

当然，这并不意味着，历史意识盲目地遵从意志追寻权力的指示方针，这种权力是由历史意识活动于其中的政治统治体系预先确定的。正是由于这个统治体系需要历史意识在当事人的历史回忆中的精神基座，所以它必须将他们动员起来，以获得通过直接强迫而无法获取的赞同。因此，在历史回忆的每一个合法化活动中，也都包含着一定的统治批判（Herrschaftskritik），仿佛是为政治上的不顺从提供了一个结构上的机会，借助于这一点，被统治者与政治体系的各种要求达成一致（这种批判通常间接地出现在审美形式中）。外部的统治需求通过历史意识的回忆功效延伸到被统治者的精神中，但是在这一过程中，回忆必须在一定程度上与

当事人的意志冲动 (Willensimpulse) 相适应，正是借助于这些意志冲动，当事人才将过去现在化为他们自己的过去。

历史文化的认知维度在现代社会中首先是通过历史科学实现的。这些科学用它们在方法上对历史意识的感知、诠释与导向功效的调节来保证调节历史意识的认知活动的原则：这是一种有关历史经验的可靠性和用于诠释历史经验的规范的作用范围的内容相关原则（通常可以称之为真相）。由于历史意识回忆活动的认知机制在关于历史学基础的有关文献中已经得到了深入的讨论，而由历史学研究而得到的历史认识发挥作用的需求也已得到了深入探讨，所以，在这里只需要指出下面这一点就足够了：历史意识用以完成其文化功能的历史知识拥有自己的典型认知的地位，而这种地位则受到保证其发挥作用的方法运作的影响。^[21]

四、错综复杂的关系

将历史文化划分为审美、政治和认知维度，遵循的是一种常用的至少与现代社会的经验视域 (Erfahrungshorizont) 相符的粗略划分法。至于它在分析上的可用性最终只能由经验性研究来证明。当然，它对于此类研究具有一种启发功能，也就是说它事先就以某种方式决定了这些研究的结果。就这点而言，继续对这三个维度之间的相互关系进行理论思考是合适的。它们的这种关系在理论上剖析得越清楚，现象就会越明晰。

与在现代社会中实际出现的一样，将历史文化区分为艺术、政治和科学这三个领域不仅仅与历史回忆的内在逻辑和实用功能的显而易见的区别相符；它的启发性不仅仅受到现代性的时代性影响。如果不加约束地将这种区分建立在人类精神的三种基本方式之上，即建立在感情、意志和理智的基础之上，那么，它还有一种人类学基础。利用这三个维度的人类学基础就可以证明：所有这三个维度在起源上都是相同的，它们

不能够互相替代和归并。它们在思想上形成一个坐标系，利用这个坐标系就可以阐明由历史文化范畴所限定的精神活动领域。

这三个维度及其原则（美、权力和真相）的同源性将它们分别置于各自的权限（Recht）之中。然而，这并不是说，它们能够相互并列地甚至在一种完全外部关系中被实现、被思考（或者被研究性地拷问）。完全相反：这种同源性论点还必须增加一个必要的内在联系的论点。感情、意志和理智内在地联系在一起，而且正是通过这种联系形成了行动的主观性或精神性甚至意图性或者意义确定性，同样，历史文化的这三个维度也相互渗透。只有在这种渗透中，历史意识才能实现自己独有的历史回忆的文化功效。根本就不存在不受这三个原则影响的历史回忆。这三个原则可以从各自的现象中一一揭示出来，而在这一过程中，它们的内在联系也同时显现出来。因此我们无法想像，一篇出自历史学领域的历史编纂学文本除了在方法上揭示保障历史知识发挥作用的固有特征之外，却没有显示美学的形式原则以及政治的影响和意图。这种影响可能不见得总是直接显示出来，但至少能间接地显示出来，以至于如果我们以思想实验的方式设想文本中不存在美学的或者政治的塑造因素的话，那么文本就失去了它的意义，即失去了可理解性。同样，也很少存在历史回忆的纯粹政治的或者美学的显示。

由此就必然出现下面这个问题：这三个维度及其各自的主导原则到底是如何相互关联的？对这个问题，我不想用对人类学的原则性的需求来回答，而是通过审视现代社会的历史文化来阐明一些调查结果。在这些调查结果中，首先应当检验它们是否以及在多大程度上具有原则性的意义。我说的一个结果是，在历史意义形成的各种不同方式的关系中，好像存在一种持续不断的相互工具化的趋势，这导致了历史文化中的扭曲，导致了历史回忆在表述上出现问题。此外还有一个结果可以用作上述结果的补充：只有当历史意识的历史回忆活动在这三种方式相对独立以及相互批判和限制的前提下进行时，才能避免发生这些扭曲。

这种工具化趋势在于，每次只有一种历史意义形成方式对“历史”这个文化构架的加工具有决定性意义，而其他两种方式仅仅发挥次要的功能。这样，审美维度的主导就导致了历史回忆的美学化，政治维度的主导导致了历史文化的政治化，而认知的意义形成策略则导致了历史文化的意识形态化。所有这三种趋势都是以损失各自相互依赖的意义潜能为代价的片面化。因此，历史回忆的美学化大多导致在处理历史经验时缺乏政治导向和方法理智论证力。

在现代历史文化中，往往在当前时间经验的变化了的情况打破迄今在文化上占主导地位的时间进程观念时，并且当过去面临这种被打破的与现在及其未来期待的时间联系依然应当保留意义性质时，美学化才会出现。这种美学化的一个著名的例子就是雅各布·布克哈特（Jacob Burckhardt）的历史编纂和历史见解。^[22]在这种美学化上，他遭遇到现代化过程中的导向危机，在这种危机中，历史主义的古典诠释模式面临过时的危险。他打着美学的旗号拯救处于现代化推动力的时间断层中的传统欧洲传统认同形成的力量。在这种现代化推动力中，经久不衰的欧洲价值体系已经痼疾重重。布克哈特认为在政治上已经无可救药地丧失了的文化在审美形式上还可以得到历史的拯救。他这样认为，当然是想通过历史回忆而强调政治上的导向危机，这种危机本来是可以由历史回忆克服的。这一点为他对历史导向的提议在认知上带来了非常麻烦的后果：历史思考的非历史化（*Enthistorisierung*）和再神秘化（*Re-mythisierung*）。

最近，历史理论向后现代的转向也同样显示出缺乏政治功能关联和认知的真相需求：在这里，对历史意识的意义形成活动的美学深层结构在多大程度上获得了新的认识，专业理性的传统标准就在多大程度上失去了效力，而权力意志的历史表述也在同等程度上获得了不加批判的审美魅力。^[23]

什么叫做政治化呢？权力意志通过历史回忆在人类生存实践的文化导向中占据了主导地位，而这一点大多是以损失真相需求为代价的。同

时，历史塑造的形式上的联系被反常地扭曲为纯粹的宣传手段，无论是日常生活中进行的历史回忆，还是为了政治目的而花费大量人力物力所进行的公众的历史回忆，这一点都是再熟悉不过了。^[24]至于真相需求在此过程中大大地停滞不前，就不需要再加以强调了，而同样为大家所熟知的是，历史的表现形式在这一过程中同时失去了审美矛盾，正是借助于这一矛盾，为了能够获得自由地进行历史回忆的机会，历史文化中的政治束缚被打破了。政治的统治需求同认知的真相观点脱离开来，这样一来，所追求的统治的合法性恰恰就失去了说服力。在现代社会中，政治统治通过这种说服力受到被统治者的认识的束缚。通过单方面的政治化，历史文化就任由盲目的权力意志的规则摆布。历史回忆的价值观点获得了一种坚决确定的专制，而科学的认知功效则被缩减为提供政治所期待的事实。

那么，历史文化的认知成分超过政治的和审美的成分又意味着什么呢？当历史意义形成的认知策略垄断成为唯一的决定性策略时，历史文化就会出现扭曲：政治的统治需求被加载了认知成分，以至于科学的真相需求扭曲成为意识形态的教条主义，而作为科学认识进步生存空气的自由论证则日益受到窒息。马克思列宁主义就是对这种关系陷阱的一个令人印象深刻的典型例证。一旦政治的统治需求直接地与之发生联系，一旦为了提升其说服力而给这些政治的统治需求冠以科学的帽子，那么科学的真相需求就将落入这种关系陷阱。在历史定位的功能之中，科学作为合法化批判因素能够发挥政治作用。而随着真相需求的这种过度延伸，科学恰恰就在这些历史定位的功能中被毁灭了。

历史文化的认知维度在它与审美维度的关系中也存在着一种过度延伸的问题，关于这一点迄今尚未得到较多的研究和讨论。其原因在于，当历史的美学在理论上消失于被科学化了的历史学的自我关系中时，它在实践中还依然有效。历史的表现由于充分汲取了历史回忆的想像力而具有的鲜活性（Lebendigkeit）也并非理所当然地属于科学特有的历史编纂。对审美的意义形成在历史回忆中的系统性加以限定会产生许多问题，

这些问题更多地可以间接地从这种回忆的表述上加以研究。在这些表述中，美学内容在形式上的联系反戈一击，不愿继续充当真相的侍女的角色；也就是说，当历史意义主要依靠美学手段产生出来的时候，就是这种情况。这时候，在具有科学导向功能的历史编纂学的主要活动中渐趋枯萎的历史回忆的经验性质和意义潜能则就释放出来。对此极具挑衅性的一个例子就是汉斯—尤尔根·西布伯格（Hans-Jürgen Syberberg）的那部希特勒电影。^[25]当然，它同时也代表历史回忆的极端美学化在政治导向和科学认识上所付出的高昂（我认为：太高）的代价。^[26]但是它也清楚地表明，历史的意义形成有其纯粹的美学手段。当科学与政治通过工具化形成符合目的的形式，从而提出艺术在历史回忆中的所有权应归自己所有时，这些手段就会在历史文化中形成一种难以解决的力量。

“历史文化”作为一个范畴具有双重意义：它从理论上对经验领域进行解释，同时又确立实践在这个领域里的标准观点。没有这种标准的组成部分，将无法解释：为何在关于历史回忆的形式、内容和功能的公众讨论中，“历史文化”这个词的使用频率是如此之高。这个双重意义并非没有危险，因为人们为了用一个经验性论证来掩盖标准观点，可以将这个意义用到本身就有问题的修辞当中；反之，人们也可以给经验性分析出人意料地加载上标准的要求。然而另一方面，我们也不应忽视，对历史文化的三个维度以及它们之间相互关系的理论分析能够引出明显具有实践意义的认识。

这样，从上面对这三个维度及其各自固有的规则之间互为工具化以及相互从属化倾向的分析中可以得出对实践富有意义的结论：那种使它的三个维度保持相对独立并同时使它们产生相互批判关系的历史回忆能够最佳地完成其文化导向功能。权力意志带入到历史意识回忆活动中的政治的行动束缚能够在美学上通过历史想像的自由活动以及在认知上通过对具有合法化批判功能的经验积淀的调动被打破。政治观点能够按照重要性观点来组织知识积淀，并从而对研究性知识生产在专业内部所固

有的随意性进行批判。方法学上的论证能够使历史的想像力不越经验相关之雷池；如果不对其加以限制，而是给予其充分的审美独立性，那么，历史的想像力很容易越过这一雷池。当然，从历史文化理论中无法得出文化的回忆活动在实践上只需直接遵循的规则体系。但是，它却可以让我们看到实现这种实践的机会，而且它还给我们提供了用以评价这种实践的标准。

五、意义问题

迄今为止，我们对这三个维度进行了区分以及对它们之间的相互关系进行了思考，但是却将另外一个问题撇到了一边，即确保历史回忆的意义原则，这是历史文化中最重要的问题之一。在这三个维度的任何一个维度中，都不可能单独产生对历史意识的回忆活动具有标准性的，可作为生存实践的导向值的历史意义，这种历史意义只能产生于这三个维度的同源性合法地位以及因此而具有的相对独立的复杂关系之中，只能产生于对这种独立性的相互承认以及同时对它的限制和批判的关系之中。如果的确如此，那么，在这三个维度的整体联系中，拿什么为这种意义作担保呢？在一个勾勒历史文化理论任务的框架中当然不能够缺少这个问题，即使无法对这个问题作出应有的详细回答。

上面所作的思考想必已经清楚地表明，意义问题是不可回避的，然而同时也无法对这个问题作出一个确凿的回答。只要宗教在一个社会的生活中成为一个普遍接受的意义源，那么这种机制就无可置疑。只有与这种机制联系起来，历史文化三个维度的融合才是可能的，才可能产生出对全社会都有效的历史意义。随着现代化的推进，这种融合消解了。这并不意味着宗教作为意义源枯竭了，或者成为多余的了，而仅仅意味着：区分为三个相对独立的维度而带来的好处是无法用宗教来比拟的。曾经不断地有人作出尝试，试图使文化机制接管宗教的基本功能和融合

功能并因而发挥作用。然而，所有这些机制（例如历史哲学）都专注于片面地突出其中一个维度而置其他维度于不顾。没有哪一个机制能够胜任由这三个维度的相对独立性所释放出来的能动性。

当然，这并不是说，这种能动性必然创造出与它的发展程度一样的无意义，即历史回忆文化在继续推进的现代化过程中越来越受到自我的折磨。尽管人们以各种理由不断提示现代化过程中持续增长的赤字问题，而这些提示也有充分理由涉及历史文化的基本领域和现象，但是不应当忽视，在其中每一个维度中都形成了相互兼容、相互联系而又相互促成的意义标准。在科学领域，这就是方法程序上的形式理性，在政治领域，这就是政治合法性的普遍法律原则体系（人权和公民权），而在艺术领域则是审美独立性的形式原则。这些原则都可以根据历史的独特性即根据历史意识的精神活动加以详细说明。

而要作出这样的详细说明，则必须以方法上的理性原则、法律上的合法性原则和美学上的独立性原则所共有的形式上的普遍主义（Universalismus）为出发点。这种普遍主义是历史文化的不可更改（nicht hintergehbär）的一种标准。有人可能看到传统宗教的丰富意义而抱怨这种普遍主义缺乏抽象性，而这种抱怨也是文化批评的一个基调，这个基调一直伴随着整个现代化进程。而最近，在后现代的细微差别中又可以清楚地听到这种基调。这种抱怨是正当的，如果审美的、政治的和认知的意义标准在形式上的普遍主义渗透到历史回忆的内容之中，以至于历史回忆在文化上得以进行的缘由逐渐消失，这个缘由就是与回忆者各自特殊的行动处境和身份相符的时间状况和发展的特殊性。

然而，现代历史意义形成的形式上的普遍主义绝非是对这种特殊性的威胁。完全相反：它恰恰是各种各样的特殊性能够在历史回忆领域不受羁绊地形成的必要条件。因此，它成为历史意义的一个必要条件，然而却不是充分条件，因为在方法理性、法律合法性和美学独立性的形式的普遍主义中释放出来的多种多样的历史回忆必须被纳入相关的历史意义产物中，而这些意义产物则需要与当时的身份形成的特殊行动情境和

问题局势相符。那么，从文化导向的这种具体性来看，什么能够为历史的意义作担保呢？必须将什么作为文化特殊性的标准附加到形式普遍主义的意义标准之中呢？

在这里必须让其发挥作用的是关于历史意义形成的两种观点：一种是历史意义形成的不可避免的局部性观点，即系统地放弃将形式普遍主义具体化为历史回忆的全部内容，然而（第二点），局部性同时也表明了这三个维度在相互关系中的相互限制并因此意味着历史意识在原则上的开放性。对于人类及其世界的时间发展的全部意义之类的东西，这种历史意识只能消极地作为不可企及的调节性理念而不作为具体的历史画而来接受。这种全部意义的消极性还表现在，仅仅通过这种消极性就可以将20世纪历史中恐怖经验的文明断裂（Zivilisationsbruch）保留在记忆中，而不需要再去削减历史意义形成的文化必要性。

六、发展的理念

如果不对历史文化的历史发展作一番思考的话，那么，将无法阐明历史意义形成原则所勾勒出的问题局势。仅仅指出宗教是融合这三个维度的前现代的机制，指出现代化是这种融合消解于其中的历史过程，还是不够的。^[27]意义问题在今天的历史文化中之所以如此重要，是因为它可以被理解为一个不可逆转的发展过程的终结阶段。用现代化范畴来描述这个发展过程的特点显得太过短暂，我们必须采取在时间跨度上大得多的论证。在历史文化的发展中能否找出一个不是简单地将欧洲的发展模式推而广之而是能够跨文化应用，从而将现代化过程波及世界的维度从欧洲中心论的狭隘视角中解放出来的普遍历史过程呢？对一个既想成为人类学基础又能够诊断现在的历史文化理论而言，这个问题是不可或缺的，因为如果没有一种普遍历史化的话，我们将无法由此推及彼。

那么,是否存在像历史意识的普遍发展方向一样的东西呢?我对这个问题的回答是肯定的,而且我还把这个问题描述为在历史意识的定位功效中偶然性处理和认可的增加,也可以称之为对历史回忆内容的普遍增加的实证化(Positivierung)。人类生存实践在时间进程观上的原始的文化导向相对来说内容比较匮乏。偶然性经验在神话的意义形成中被祛除了,而神话的意义形成则将瞬间动荡的时间转移到神的意义创立的原始时期,并使其平静下来。在一个长久持续、变化诸多的过程中,偶然事件即发生在过去的在空间和时间上确实存在的事件被加载了这种起源的意义性质。也可以这么说:平静的原始时期越来越多地充满了瞬间动荡的时间。历史意识的非永恒化与内容的实证化相符,而同时经验保证的典型认知活动也随之增加。于是,在所有高度发展的文化中都存在的趋势从不同的起点出发汇入到全世界范围的现代化过程中。在这个过程中占主导地位的是—种线性的时间进程观;而上面已经述及的普遍理性与合法性以及美学独立性的观点也在这个过程中得到了贯彻。

由此历史意义形成的发展状况变得成问题了。虽然在文化的所有主导维度中,历史的意义产物被持续不断地甚至越来越多地制造出来,而且历史的意义是以它们为前提并通过它们得以传输的,但是,反思历史意义时,它的破碎性(Bruchigkeit)就凸显出来。在对历史意义形成的前提条件、程序、形式和功能的历史理论分析过程中所发生的最新转向的标志是:迄今从未有人质询的历史意义的条件变得值得怀疑了。对历史意识的意义形成活动的深入认识使得作为意义载体的过去事情的事实性变得无意义了。作为经验内容而进入到历史回忆之中的过去的时间程序作为客观的过程,在马克斯·韦伯的话中成为“由无序事件汇成的穿越时间的巨流之一直变幻着的末端部分”^[28]。现在,历史意识的意义形成元素被作为虚构成分从这种无意义的事实中取走了,而正是由于这个原因,过去的事件所承载的现代性的联系以及过去与现在之间意义的联系被消解了。这种联系的线性延续——作为进步观深深植根于文化中——显得不再具有延续能力,因而简直成了反意义的。

同时，历史认同观念的意义蕴涵性（Sinnträchtigkeit）也随之消解了。在这种历史认同观中，人类主体性的深处也被固定到时间过程的运动力量之中，人类的这种主体性使过去、现在和未来的这种线性联系处于动态变化之中。随着历史这种线性时间的运动，曾将这种运动写在自己认同的精神之躯上的主体也发生散射。作为对这种进步的散射性时间方向的另外一种尝试，人们开始探讨恢复神话时间观的名誉，而随着这种名誉恢复，无法转化到发展观中的瞬间被赋予了一种新的历史尊严。

这两种尝试本身都具有批判地克服迄今一直占主导地位的历史回忆意义标准的那种善思魅力。它们不容忽视地显示出现代化的一种新的导向危机。至于它们能否解决这种危机尚不得而知。因此，意义问题被原则性地以新的方式提了出来。而历史文化范畴则恰恰与这种原则性相符。借助于历史文化范畴以及在这一框架下对它的维度的区分以及对这些维度之间的相互联系的区分，意义问题可以在它今天所呈现出的复杂性中得到讨论。

对于这些思考，人们免不了会横加指责，认为它们远离了今天历史文化的具体现象和问题，也远离了其历史发展的视角。之所以远离现实，是因为历史文化应当作为一个范畴被提出并得以发展，而利用这一范畴，首先应当划定历史回忆活动的广阔领域，并且首先从概念上对其加以归类。当然，由于其自有的复杂性，现象的多样性和具体性以及今天历史文化活动的现实性不能通过放弃理论形式的范畴化得以展示，而只有通过继续坚定不移地对历史文化理论进一步细分，才能得到展现。

注释：

- [1] Mann, Thomas: Joseph und seine Brüder Frankfurt am Main 1964, p.7.

[2] 出自以下文献: Fröhlich, Klaus; Grütter, Heinrich Theodor; Rüsen, Jörn(主编): Geschichtskultur, Pfaffenweiler 1992 (= Jahrbuch für Geschichtsdiaktik 3 [1991]); Mütter, Bernd; Schönmann, Bernd; Uffelman, Uwe(主编): Geschichtskultur. Theorie - Empirie - Pragmatik. Weinheim (Deutscher Studienverlag) 2000; Blanke, Horst-Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas(主编): Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. Köln (Böhlau) 1998; Beir, Rosmarie(主编): Geschichtskultur in der Zweiten Moderne. Frankfurt am Main (Campus) 2000; Calließ, Jörg(主编): Historische Orientierung und Geschichtskultur im Einigungsprozeß (Loecumer Protokolle 8/91). Rehburg-Loecum 1991; Europäische Geschichtskultur im 21. Jahrhundert. Bonn 1999; Kuss, Horst: Geschichtskultur im Geschichtsunterricht. Eine neue Chance für historisches Lernen, 载: Geschichte, Politik und ihre Didaktik. Zeitschrift für historisch-politische Bildung 29 (2001), Heft 1/2 第10—21页; Mütter, Bernd: "Geschichtskultur"—Zukunftsperspektive für den Geschichtsunterricht am Gymnasium? 载: Geschichte, Politik und ihre Didaktik 26 (1998), 第165—177页; Raulff, U.: Von der Kulturgeschichte zur Geschichtskultur. Eine wissenschaftsgeschichtliche Skizze, 载: Hansen, K. P.(主编): Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Eine Passauer Ringvorlesung. Tübingen 1993.

[3] Wehler, Hans-Ulrich: Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum "Historikerstreit". München 1988

[4] Weizsäcker, Richard von: Zum 40. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges", 载: Geschichtsdiaktik (1985), 第233—240页。

[5] 参见 Niethammer, Lutz: Jenninger—vorzeitiges Exposé zur Erforschung eines ungewöhnlich schnellen Rücktritts, 载: Babylon 5 (1989), 第40—46页。

[6] 厄勒对这两个讲话作了敏锐的分析: Oehler, Katherina: Glanz und Elend der öffentlichen Erinnerung. Die Rhetorik des Historischen in Richard von Weizsäckers Rede zum 8. Mai und Philipp Jenningers Rede zum 9. November, 载: Klaus Fröhlich, Heinrich Theodor Grütter, Jörn Rüsen(主编): Geschichtskultur (Jahrbuch für Geschichtsdiaktik. 第3卷, 1992), Pfaffenweiler 1992.

[7] 有关历史思考与历史学的范畴基础参见 Rüsen, Jörn: Der Teil des Ganzen—Über historische Kategorien, 载: 作者同上: Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln 1994, 第150—167页。

[8] 对此具有典型意义的作品是 Schneider, Gerhard(主编): Geschichtsbewußtsein und historisch-politisches Lernen, (Jahrbuch für Geschichtsdiaktik 1). Pfaffenweiler 1988.

[9] Jeismann, Karl-Ernst: Didaktik der Geschichte. Die Wissenschaft von Zustand, Funktion und Veränderung geschichtlicher Vorstellungen im Selbstverständnis der Gegenwart, 载: Korsthorst, Erich(主编): Geschichtswissenschaft. Didaktik—Forschung—Theorie. Göttingen 1977, 第9—33页。

[10] Jeismann, Karl-Ernst: Geschichtsbewußtsein, 载: Bergmann, Klaus u.a.(主编): Handbuch der Geschichtsdiaktik. 第3版 Düsseldorf 1985, 第40—43页。

[11] Droysen, Johann Gustav: Historik. Historisch-kritische Ausgabe, 出版者: Peter Leyh, 第1卷. Stuttgart—Bad Cannstatt 1977, 第69页。

[12] 有关观点参见 "Historisches Erzählen" (历史叙述) 一章, 载: Rüsen, Jörn: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. Köln (Böhlau) 2001, 第43—105页。

[13] 考尔夫(Gottfried Korff)继波米安(Krzysztof Pomian)之后使该术语引起大家注意: Korff, Gottfried; Roth, Martin(主编): Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik. Frankfurt am Main 1990, 第20页。

[14] 见上面第三章: 何谓历史意识。

[15] 例如 Kocka, Jürgen: Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation,

载: *Geschichte und Gesellschaft* 10 (1984), 第395—408页。

[16] 有关观点参见 Eggert, Hartmut; Profflich, Ulrich; Scherpe Klaus R. (主编): *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit*, Stuttgart 1990。关于历史与文学的关系参见布鲁德—费尔瑙(Gisela Brude—Firmau) 和麦克哈迪(Karin J. MacHardy) 的两篇导言, 载: 作者同上(主编): *Fact and Fiction. German History and Literature 1848—1924*, Tübingen 1990。此外: Lützel, Paul Michael: *Geschichte in der Literatur. Studien zu Werken von Lessing bis Hebbel*, München 1987; 作者同上: *Geschichtsschreibung und Roman. Interdependenzen und Differenzen*, 载: 作者同上: *Zeitgeschichte in Geschichten der Zeit. Deutschsprachige Romane im 20. Jh.*, Bonn 1986。

[17] 有关观点参见 Rösen, Jörn: *Ästhetik und Geschichte. Geschichtstheoretische Untersuchungen zum Begründungszusammenhang von Kunst, Gesellschaft und Wissenschaft*, Stuttgart 1976; 作者同上: *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Köln (Böhlau) 2001, Kapitel 3: Über die Sichtbarkeit der Geschichte。

[18] White, Hayden: *Tropics of Discourse. Essays in cultural criticism*, Baltimore, 1978 (德文版: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986)。

[19] Rösen Jörn: *Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizzen zum historischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion*, 载: 作者同上: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt 1990。

[20] Ranke, Leopold von: *Vorlesungseinleitungen*, 主编 Volker Dotterweich, Walter Peter Fuchs (Aus Werk und Nachlaß, 第IV卷), München 1975; 关于兰克(Ranke) 的美学参见 Rösen, Jörn: "Rhetorics and Aesthetics of History: Leopold von Ranke", 载: *History and Theory* 29 (1990), 第190—204页。

[21] 参见 Rösen, Jörn: *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1983; Lorenz, Chris: *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie (Beiträge zur Geschichtskultur, 第13卷)*, Köln (Böhlau) 1997。

[22] 参见 Rösen, Jörn: *Der ästhetische Glanz der historischen Erinnerung—Jacob Burckhardt*, 载: 作者同上: *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*, Frankfurt 1993; 此外参见弗里德里希·雅伊格尔(Friedrich Jaeger) 的高超的分析: Jaeger, Friedrich: *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*, Göttingen 1994。

[23] 有关观点参见 Rösen, Jörn: *Über die Ordnung der Geschichte. Die Geschichtswissenschaft in der Debatte über Moderne, Postmoderne und Erinnerung*, 载: Borsdorf, Ulrich; Grütter, Theodor Heinrich (主编): *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*, Frankfurt am Main (Campus) 1999, 第79—100页; 作者同上: "Historical studies between modernity and postmodernity", 载: *South African Journal of Philosophy* 13(1994), 第183—189页。

[24] 参见 Oehler: *Geschichte in der politischen Rhetorik. Historische Argumentationsmuster im Parlament der Bundesrepublik Deutschland (Beiträge zur Geschichtskultur, 第2卷)*, Hagen 1989。

[25] Syberberg, Hans-Jürgen: *Hitler—ein Film aus Deutschland*, Reinbek 1978。参见 Kaes, Anton: *Deutschlandbilder. Die Wiederkehr der Geschichte als Film*, München 1987。

[26] Friedländer, Saul: *Kitsch und Tod. Der Widerschein des Nazismus*, München 1984。

[27] Rösen, Jörn: *Historische Methode und religiöser Sinn—Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne*, 载: Küttler, Wolfgang; Rösen, Jörn; Schulz, Ernst (主编): *Geschichtsdiskurs 2: Anfänge modernen historischen*

Denkens. Frankfurt am Main 1994, 第344—377页

[28] Max Weber: Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. 载: 作者同上: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 出版者: Johannes Winckelmann, 3.A. Tübingen 1968, 第146—214页. 引文出自第214页。

第五章

欧洲的历史意识^[1]

——预设、幻想、介入

人们必须将存在过的东西看得与从未存在过的东西一样重要。

博托·斯特劳斯(Botho Strauß)^[1]

什么是欧洲的历史意识？对此问题还没有令人满意的回答。无可争议的是欧洲各国的历史文化都带有欧洲的元素和特征。但是很大程度上不清楚的是：这些元素和特征在整体上和局部上存于何处？

我们可以从以下三个方面来探寻欧洲的历史意识：事情是怎样的？它应该是什么样的？最后，我们能做些什么？具体来说包括：（一）可被发现的现象；（二）对欧洲历史文化的幻想；（三）积极地介入能体现历史意识甚或使历史意识成为有意图行动的目的，例如历史课、博物馆的展示和展览。

欧洲的情况无法让人一目了然，但在上述不同的方面有一点是可以肯定的：那就是历史意识不是——或准确地说不能是和不允许是——由欧洲的研究机构从政治上规定的历史意识，为实现某一政治任务而从上面所规定的历史意识。倘若这样的历史意识不符合“下面”的情况，倘若它的欧洲特性不是从各民族、各地区的文化传统中发展而来并让人信服的，那么

以这种方式产生历史意识的尝试总是被宣布为失败的。不能这样规定鲜活的历史意识。但是人们可以介入历史回忆、文化记忆和历史文化不同领域的当前发展过程中，以影响这一发展的方向。

为什么应该介入呢？对此问题的回答既简单又有说服力：因为欧洲政治和经济的统一过程需要文化的伴随和介入。欧洲是一起成长的，这一过程总有它文化的一面。由于欧洲统一过程而新产生了寻求共同创造统一欧洲的人们历史认同问题，在这个文化的面上，关键在于有意识地提出这些问题，并给予充分的回答。

作为文化和政治归属性的维度，欧洲是什么？这一问题当然不是今天才提出来，而是有很长的历史。^[2]但是随着欧洲统一进程的推进，这一问题越来越紧迫。不久的将来欧洲会有统一货币。但是否已有一种与此相应的精神上的“货币”？人们是否能够凭借它在统一的经济区内找到文化上的道路，将它视作自己的“货币”，作为一个跨国的政治共同体的公民在这个经济区里活动？人们不能像对待金融市场上的统一货币那样来规定、使用 and 实现这一欧洲历史意识的精神货币。但这是一项必须解决的任务。因此，在统一的欧洲内部发生了人类生活实践各维度之间的严重扭曲。首先是文化与政治和经济之间的扭曲。谁想探寻欧洲统一在历史文化领域的等同效应，谁就会面临挑战：因为这样的扭曲是存在的，而且是愈来愈严重的，并有可能发展成文化的归属性与经济、政治共同体之间的分裂。如果卷入其中的相关者对于政治机构和经济区域的归属感不能以同样的方式进行内在的精神维度化，那么通过这种脱节的方式，他们必然会认为异化（*Entfremdung*）的原动力（*Eigendynamik*）将在经济和政治领域占上风。

以历史认同形式出现的归属感是自己的事情。^[3]它遵循自己特有的规则和规律，以致政治以及经济的发展和策略无法被简单地转用到相关国家的历史文化中。人们可以放弃自己国家范围内使用的货币，但是源于某一民族或地区的历史认同却永远不会在一个总括性的欧洲认同当中消失。因此，能够真正为具有欧洲历史意识的人们在其不断增多的欧洲维

度的生活中提供导向的欧洲历史意识是一个高度复杂的多元素的混合体，它调和了多种多样的归属感，并在这个多样性中融入了欧洲的归属感。如果欧洲人概念确实应当成为一种生活力量的话，那就需要具备高度的灵活性和活跃性，以超越目前存在的归属感和界限的精神力量。

当然人们无法预测具体的情况是怎样的。但无论如何，应在编写历史学习的教科书和大纲时，设计出一个涵盖到这一活跃性和多样性的模式。通过统一的教学大纲，让属于欧洲的各个不同国家在教育 and 培训过程中树立起欧洲历史意识，这种想法是毫无意义的。这样的统一性是致命的，因为它忽略了一直以来作用巨大的、有历史根源的归属感形成的多样性。但是大纲的核心元素是可以确定的，这些核心元素在历史学习的不同历史文化中是相同的。这样一来，从核心元素出发，可以通过历史的回忆产生一个孕育欧洲归属感的意识，成为有组织的教与学过程的事件。^[4]

核心元素存在于何处？人们最先想到的是内容和题目，这就涉及那些历史地定义欧洲的知识积淀，如欧洲统一的过程本身。单纯的内容上的规定是不够的，对于具有欧洲维度并着眼于欧洲的历史意识的鲜活性同样重要的还有它的形式。只有在形式和内容的互动中，历史意识才可以实现它的功能。历史意识就是为了这些功能才形成，才成为公众兴趣、学校教育以及文化记忆的其他很多实际用途的事件。其中决定性的功能是在世界和人们自己的时间变迁中提供导向的功能。人们必须对世界在时间上是如何延伸的形成一定的观念，以便能够据此调整他们的行动。人们还必须对他们自己在世界的时间变迁中是谁形成一定的观念，这一时间变迁是指从他们先辈的出身一直到他们后代的未来。

指导实践和形成认同是历史意识决定性的功能，由此就决定了具有欧洲维度并着眼于欧洲的历史意识的核心元素在内容和形式上什么样子。

在内容的确定上首先需要从历史归属感的深层因素出发：就是指那些发生在过去的、对现在的生活境况起决定作用的事件。由于它们承载

着很高的积极的规范和价值内涵，所以能产生认同。这关系到使自己的出身显得有约束力、蕴涵未来的起源和基础行为。哪些事件被视作对人类的自我了解起决定作用，不是固定不变的，但是一旦确定的看法会持续一段时间不变，尽管世代在变更，这些看法的改变大多非常缓慢。当时代历史发生了戏剧性的变革，迫使人们对迄今为止被视作关键性的历史事件的意义重新评价时，它们才会改变。这里我想列举两个孕育认同的事件：新教改革和现代议会民主体制中的公民的人权和公民权宣言。这样富有历史意义的事件无疑是大量存在的。欧洲的每个国家、每个民族、每个团体都与其他国家、民族和团体息息相关，因此不难找出欧洲大多数人都认为是意义非凡的事件：如人权和公民权宣言、欧洲理性和理性权利的原始起源、城市生活方式的产生、宗教的发展，特别是决定了欧洲文化与世界上其他文化区域具有不同特征的犹太教和基督教的发展、现代的自然科学、国家的暴力统治、不同时期伟大的艺术成就以及其他许许多多的事例。^[5] 欧洲历史意识正是建立在过去的这些事件和发展的超国界的意义之上的。

但是只将历史的共同性算作是欧洲的历史意识，是危险的。至少还需要让另外两个关于历史事件需要回忆的观点发挥作用：其中之一就是，欧洲是通过这样一个历史来被定义的：那就是在该历史中，不同国家和文化之间的关系网是不断扩展和加深的。欧洲是一个由不同人民、民族、国家、地区以及人类其他共同生活形式所构成的交际集合体（如文学组织、科学家团体、宗教派别等等）。这一交际集合体根本不存在地理上的边界。只有有意识地保证它延伸到时间的深处（直到远古时代），它的活跃性，恰恰是决定现在的活跃性才能被理解。世界的欧洲化作为历史进程是欧洲认同的决定性组成部分。

由此已经涉及到第二个另外的观点，即历史的重负，欧洲不仅在世界欧洲化的历史进程中必须承担这些重负。只有当历史意识使传统的民族中心主义结构至少在萌芽状态看起来可以克服的时候，这个历史意识基本上才是有未来能力的。传统的民族中心主义结构是（通过追溯相应

重大的历史事件和发展)将自己大群体的归属评价为正面的,面对他者的差异性作出不同的、负面(或至少不那么正面)的评价。他者有别于自己的群体,自己的群体被理解为文明的,而他者是野蛮人;或者他们是落后的,而自己是进步的。这一带有不对称评价的历史意识被广泛传播,并深深植根于人们的精神中。它在自己与他者之间的文化逻辑中让这样的张力关系生效,这种关系则会根据不同的行动状况引起不同程度的暴力冲突。^[6] 欧洲的历史一直是这种冲突的历史,欧洲共同性的产生和最终走向统一的过程也总是由这些冲突作为介质的。只要看一下两次世界大战,这一点就显而易见了。欧洲曾经为了将这些冲突转换为和平共处所需要的力量必须在某种程度上保持活力,而像两次世界大战这样的负面历史经验必须在同等程度上保持其生命力。

对自我认同起决定作用的历史事件的价值是自相矛盾的,只有当这种矛盾在历史意识中得到解决时,这种历史意识才有能力克服民族中心主义在历史地区分自我和他者的逻辑中的紧张和可能的冲突。这不仅适用于欧洲内部关系的历史,而且也适用于欧洲与世界的关系,适用于殖民主义和帝国主义、奴隶贸易和帝国主义的剥削以及通过欧洲文明和文化的价值和规范的严格的普遍主义需求对其他国家的文化认同所造成的威胁。

人类接受了欧洲历史意识的这一消极和阴暗面,即欧洲历史上有人类大规模犯罪的恶行,比如纳粹大屠杀。欧洲的认同是由对普遍的规范和价值、特别是人权和公民权的信念,以及科学论证的理性要求的普遍应用而决定的。凭借这些由自身(个别的)历史发展而来的普遍元素,欧洲文化和世界上的其他文化有意识地进行交流。铭记自己历史上的恐怖经验会折断自我意识中民族中心主义的锋芒。

同时,欧洲文化的传统会起作用,这是指对人类生活方式的不同的经验和诠释,以及不是持民族中心主义论调地贬低这些差异,而是将差异感知为对世界的丰富。这包括艺术的审美文化、人文科学的阐释文化、个人主义的权利文化和政治的代表体系,在这个体系中,各种差异能够

和平共处。在这些传统中，文化的多样性被看作是一个国家或民族的财富。由这种传统所产生的对差异的认可不会将欧洲的历史意识闭锁在民族中心主义的界限之内，与其他文化相隔离。当然这一闭锁的趋势尚未消除，而是由于界限被闭锁于文化归属性的逻辑当中，并且一再从精神、文化、政治和经济上进行突破；即通过不断的刺激使之文明化。这种刺激不断地冲击划分归属和非归属的界限。

欧洲为此提供了足够的支撑点。欧洲历史意识在地域上就远远不是清楚界定和固定的。欧洲的边界在何处？从政治上来讲，欧洲的边界就是欧洲联盟的界限；从经济上来讲，它的边界消失在国际货物流的交易收支平衡表中；从文化上来讲则更为模糊。甚至对产生于欧洲的文化普遍主义的理智性批评也像文化普遍主义本身一样是普遍性的。在对典型欧洲历史内容的确定上的开放性使得欧洲的历史意识前途光明。它可以成为欧洲统一过程中的一个积极因素，以及成为欧洲本身矗立于世界以及与世界交流的方式和方法中的一个积极因素。

这就指明了一个典型欧洲的历史意识最根本的形式上的特征。它不是建立在一成不变的既定条件之上，没有内部和外部之间的清晰界限，既不是同时性的，也不是历时性的，而是处于不断变化的过程中，是活跃的。

这意味着丧失民族中心主义论的单一性，而获得内部的多样性，使得导向机遇也相应不断增多。^[7]历史导向的民族中心主义论的单一性建立在三个原则之上：（一）将自己的历史评价为积极的、有价值的和规范的，将他者的历史评价为负面的（规范的自我积极主义或价值摩尼主义）；（二）自我发展的不间断的持续性，这一持续性从起源开始，一直到对行动有重要意义的未来投射（反射目的论）；（三）将被评价为积极的自我发展明确地定位在历史的中心，消极评价他者的发展并将其边缘化（地域中心主义）。

对历史意识作为形成认同的文化媒介这种（典型理想化）的结构化在所有文化和所有时代中都存在，一直影响到今天欧洲的历史意识。它可

以被简单地用来形成历史意识的欧洲维度。人们可以找到足够的例子，证明它在欧洲统一的文化过程中也发挥着作用。如果不是这样的话，反倒让人惊奇了。

但是起决定作用的却是反向的力量：即负面的经验融入到历史的自我理解中，那种认为今天欧洲的产生不是一个从远古到现代尘俗世界的必然过程的观点以及在文化霸权的多个中心和对于自我与他者在空间的疆域观念上的非中心主义结果的充满冲突和逆向的发展。

负面的历史经验融入到自我形象中，系统地打破了民族中心主义论的历史画面的价值摩尼主义。只要对历史发展的偶然性、断裂和不连续性进行谨慎的比较，就可以使反射目的论走向衰亡。相对于从根本上划分中心和外围的传统的民族中心主义，欧洲的历史意识是分散的。它没有欧洲的中心，而有一系列不同的中心，各个中心之间呈现复杂的关系。在规范性的结构方面它是矛盾的，它一方面禁止把自己历史中的负面经验和现象从自我形象中剔除出去，另一方面又不允许把这些负面经验和现象算作他者差异性的特征。野蛮再不会被推出欧洲之外，而是被认为是欧洲历史的一部分。

藉此，欧洲的历史意识获得了一个沟通性结构，具有认可其他文化的功能，能限制世界上有可能出现的冲突，并将其文明化。由于这一特性，它和其他追随传统的民族中心主义的历史意识各种形式的差别越大，越不会陷入民族中心主义，因为它把民族中心主义当成自己历史的一个元素。一个具有“差异的民族中心主义”的欧洲特征的历史意识能极大地促使和平能力的增长。

如果历史意识的这一特征在各个欧洲国家生效和起导向作用，那么欧洲内部各民族互相认可对方的能力也将得以增强。传统的民族意识中可能引起冲突的那些差异是不尊重人类的态度和攻击性行为的根源。欧洲以这样的历史意识的形式将自己定义为在差异中和通过差异获得的归属感，通常的说法是：多样性中的统一性。

这种统一性一度通过欧洲文化超越差异的原则而被定义，这些原则

对于世界欧洲化的世界历史进程极其关键，它们是方法的理性主义、形式上的权利、普遍主义道德等等。这些普遍原则当然是抽象的。差异会消失在普遍性当中，只要普遍性被赋予了地方割据主义的色彩，就容易受意识形态的影响。在这样的情况下，欧洲就代表着世界的文明，那些非欧洲的人民就会受到文化认同的威胁。只有从承认差异的观点出发，多样性才成为欧洲普遍主义的体现和参照物。这一观点会改变欧洲普遍主义的面孔，成为促成和平的机遇。

负面的历史经验被纳入历史意识当中而产生的矛盾心理如能在历史意识中占有一席之地并能坚持存在，那么这样的历史意识理所当然就能起到导向作用。将负面的他者（野蛮人）纳入正面的自身形象（文明人）不会将欧洲与非欧洲的差异简单凸现，或是让差异消失在无边界当中。正相反，它让投向文化差异的目光更敏锐，使他者能发挥对于欧洲人的认同能力。

上述所表达的只是一个抽象的普遍原则。它在各个欧洲国家的文化记忆、历史培育和教育以及历史文化不同领域中（首先是历史科学的各专业）的具体应用中究竟发挥多大的效力，要看这一原则在各国历史和与其他国家、人民的关系史中扎根有多深，以及在多大程度上能通过回忆获得生命力。

一个如此构想的、通过幻想设计的、通过实践所实施的欧洲历史意识有多强的生命力，主要看它是否以及怎样在新的媒介中发展。当然它首先必须在旧媒介，即日常的交往过程中和在历史教育的文字文化中发挥作用。这当中的机遇还不错：不断发展的欧洲内部以及国际交通还满足不了跨文化交往中的互相认可机会，而这些跨文化交往带有对差异的具体的历史经验。在有文字的文化中，人文科学的阐释学可以通过向人类世界和自我关系的象征性深层维度的最新指向而发挥作用，并通过各教育培训机构被运用到实践中。

而新媒介的使用使得交往更加频繁，这又加强了这一趋势。但是另一方面，频繁的交往也可以施加统一化的压力。在这种统一化的压力中，

对这些新媒介的使用使得人们的思维方式越来越接近,以至于归属感的多样性在互相联系的网络中被蒸发掉了。这种情况是否会发生还不得而知。但是究竟会发生什么情况,还要看人们怎样参与历史意识的发展过程。无论如何,一个清晰认识到欧洲特殊性的历史意识——在预示未来的设计的幻想维度内——都是一个不可低估的因素。

注释:

[1] Strauß, Botho: *Wollt ihr das totale Engineering?* 载: *Die Zeit* Nr. 52, 20. December 2000, 第59—61页,引文出自第60页。

[2] Lützel, Paul Michael (主编): *Pladoyers für Europa. Stellungnahmen deutschsprachiger Schriftsteller 1915—1949*. Frankfurt am Main 1987; 作者同上: *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*. München 1992; 作者同上: *Vom Ethnozentrismus zur Multikultur. Europäische Identität heute*, 载: Kessler, Michael; Wertheimer, Jürgen (主编): *Multikulturalität. Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europäischen und internationalen Horizont*. 1996, 第91—105页。

[3] Liebsch, Burkhard: *Moralische Spielräume. Menschheit und Andersheit, Zugehörigkeit und Identität*. Göttingen 1999. 下述作者对最重要的观点作了简短的总结,参见 Schwemmer, Oswald: *Mischkultur und Kulturelle Identität. Einige Thesen zur Dialektik des Fremden und Eigenen in der Einheit der Kultur*, 载: *Divination. Studia Culturologica Series*. Sofia, vol. 8, Autumn—Winter 1998, 第75—86页。

[4] Jeismann, Karl—Ernst; Riemschneider, Reiner (主编): *Geschichte Europas für den Unterricht der Europäer: Prolegomena eines Handbuchs der Europäischen Geschichte für die Lehre der Sekundarstufe II*. Braunschweig 1980; Pingel, Falk (主编): *Macht Europa Schule? Die Darstellung Europas in Schulbüchern der europäischen Gemeinschaft*, Frankfurt am Main 1995; Pingel, Falk: *Europa im Geschichtsbuch*, 载: *Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland* (主编): *Europäische Geschichtskultur im 21. Jahrhundert*. Bonn 1999, 第215—237页。

[5] 阿尔弗迪(Geza Alföldy)指出了罗马帝国的意义: *Das Imperium Romanum—ein Vorbild für das vereinte Europa?* (Jacob Burckhardt—Gespräche auf Castelen 9). Basel 1999。

[6] Huntington, Samuel: *The Clash of Civilizations*, New York, 1996。

[7] 参见 Rüsen, Jörn: *Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften*, 载: Rüsen, Jörn; Gottlob, Michael; Mittag, Achim (主编): *Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität. 第4卷)*. Frankfurt am Main 1998, 第12—36页。

第六章

跨文化交流

——民族中心主义的挑战和文化科学的回应^[1]

哦，界限，啊界限
我们受到无限度的限制。
门上门、加上封印，
那里是那里，这里是这里。

……

你在那边，
我在这边。
我一直在这里，
你一直在那里。

艾里卡·曼 (Erika Mann) ^[2]

陌生人以令人奇怪的方式存在于我们自己身上
他是我们认同的被隐藏的一面……，
当我们在自己身上认出他时，我们阻止自己厌恶他。

朱丽亚·克里丝蒂娃 (Julia Kristeva) ^[3]

出于实际的需要，跨文化交流是历史文化领域当前要研究的问题。与跨文化交流的要求相关的问题本来不是产生于学术讨论中，而是产生于非常迫切的实际需求。“实际需求”是指生活实践中的文化导向问题，对此尚没有经过验证的、经受得起考验的解决办法。这些实际需求产生于人们在不同领域的体验，特别是在全球化进程中的政治领域，同时还

产生于社会日常生活当中。这是因为社会面临着在人口流动、人口迁移或政治性的统治权利变更（如南非的情况）的关联中克服文化差异，并把文化差异融进前途光明的共同生活的形式的任务。

对于相关的人来说，不同文化相遇就意味着是一场挑战。首先，我想在认同形成及其在现代化过程中的表现形式的局部和整体的文化过程中分析这一挑战。我特别想谈的是现代的民族中心主义和与它相悖的流派。其次，我想把目光投向历史思考的导向功能，探讨在跨越式共同生活的关联中胜任这一挑战的可能性。最后，我想通过几个例子展示这样一种胜任能够转化成的跨文化交流的一些观念和策略。在这一过程中主要探讨文化科学，尤其是历史学。

一、民族中心主义的挑战

1989年世界政治发生了剧烈的转向，使得各个国家提出要得到尊重、产生影响的新要求。这样的要求不仅建立在他们自己的文化传统之上，也建立在他们对未来有信心的信念之上，反映了他们对西方支配地位的抗议。而在西方，“文化”这一因素也获得了新的和更重要的政治意义。冷战体系中的世界秩序解体了，取而代之的是一个还不那么清晰、但已可见基本轮廓的全球网络的体系。在这一体系中，文化差异也要发挥它的作用。1989年的裂变使得世界产生了新的政治导向的需求，而“文化”看起来是解决这一需求的合适答案。这方面值得一提的是亨廷顿（Samuel Huntington）的那篇题为“文明的冲突”（“The Clash of Civilizations”）的文章，它后来被扩写成书。^{〔1〕}对于1989年后的导向危机，亨廷顿建议按照一个“文明的冲突”的模式去诠释世界政治，并相应地去计划和实现世界政治。政治导向的基本值叫“文化”（我把“civilization”[文明]翻译为“Kultur”[文化])。“文化”是一个价值和象征的体系，由认同构成，而认同是最广义的社会范围内形成集体的基本信念，应被视作政治活动的

关键性的前提因素。这一对文化的规定也同时定义了归属感和对自我的界定，将集体的自我与他人对立起来，标明了不同行为主体的不同关系体系。“文化”起着这样的作用，也许并不是什么新的观点。但是亨廷顿的观察是建立在与以往相区别的东西上：他把跨文化关系描述为“冲突”。他对文化的理解很容易回归到传统观点之上，而斯宾格勒和汤因比（Toynbee）两人是代表传统观点的重要人物。亨廷顿对文化的理解是受群体认同形成的逻辑所影响。按照这一逻辑，不同文化的大主体之间理所当然是不和睦的关系。政治体系间的冷战被文化之间的冷战所代替。另外，人们还经常有关于外部的强大敌人的戏剧性幻想，认为敌人会从根本上威胁到自己的文化，即西方的文化。文化成为为权利和统治地位而不断争斗中的政治行动的基本的大主体，这一文化构想的策略性意义和它成为政治、经济的工具就是显而易见的：它创造出了敌人的形象，产生了对行动的刺激，使军事和经济的机构合法化，用结构上威胁和总体上不和睦的跨越式观点激活政治行动的资源。

这一方案从遥远的历史经验和在其中确定了的民族中心主义的认同形成逻辑中获得了信念力，而这样的逻辑是形成人类社会的基础。而在这一民族中心主义中，我看到了在新的跨文化关系的目前形势中所产生的导向问题和解决它们的建议。像亨廷顿所持的这一类观点，遵循的是民族中心主义的思考方式，虽然对解决现在的导向问题提出了建议，但这一建议本身是有问题的，因为它是从一个最上层的“冲突”的观点出发来命题跨文化交流。按照霍布斯（Thomas Hobbes）的说法，其实可以更谨慎地称之为“一切人对一切人的战争”（*bellum omnium contra omnes*）。这一文化观念与其说是给出解决的方法，不如说是在解决问题的外罩中使新的问题产生。

我们可以将民族中心主义首先理解成一个诠释世界和自我理解的文化实践，这一文化实践凸现了某一社会团体的统一性，并将其成员的归属感与表面上看起来客观中立的标准联系起来。我要用的是这一术语的转义，即它是用来描述形成认同的一种文化策略，这种文化策略包括归

属感的各个不同的值，形成了归属感和与他人的界定的一个基本的结构、一个“逻辑”。在这个意义上，民族中心主义是普遍的，这也正好符合历史的经验。每个人都要获得对自我的关系，都保持着相对于他者来说不同的地方。正是通过这一差异，每个人获得了自己的认同，这一认同是文化上所必需的生活条件。我把民族中心主义理解为一种广为传播的文化策略，即通过自己群体和其他群体的差异获得群体的认同，自我生活的社会空间相对于他人的生活空间来说是更为同质的、更熟悉的，与之有本质上的区别。这一差异带有价值的评价，即把自我的东西确定为正面的，而他者的不同是负面的。民族中心主义把这世界划分为熟悉和陌生的、“人类的”和“非人类—野蛮人的”、“文明的”和“野蛮的”、“光明的”和“阴暗的”或是诸如此类的二分法所示的对立面。这样的划分在空间上和时间上同时存在。^[5] 在自我批评的特定条件下，自我和陌生人之间带有价值色彩的差异也会被相反的征兆所代替：他人的不同是自我期待出现的一个投射面，与实际的情况完全相反。

民族中心主义通过区分自我与他人来定义自己的认同：差异处于自己生活方式的界限之外，在自己的和所熟悉的圈子内决定社会集团分类的价值体系与用来评价他者和与他者打交道的价值体系是完全不同的。按照民族中心主义的思考，褒义的价值是用于自己的，而他者的不同则是贬义的。他者的不同仅仅是对自我的负面的映射。被评价为负面的他人的不同仅仅服务于形成对自我的尊重，并将其合法化。^[6]

有一个有趣的民族中心主义的论断，说明民族中心主义的认同形成过程中对自我和他人的评价根本不同。大多数用来描述自我归属性的社会单位，即生活方式的称谓，也就是说人们自己觉得规范的、有约束力的称谓，意义是淳朴和简单的：人或是人类。但是这也意味着，处于自我边界之外的他者不能被称为人。将自己的群体称为人的例子有考依—考依族 (Khoi-Khoi)、班图族 (Bantu)、埃及人 (Ägypter)、阿帕契族 (Apache)、考玛契族 (Komanche) 和依纽依特族 (Inuit)。仅是这样的命名就完完全全是民族中心主义的。这意味着仅仅把人的价值赋予自己的

群体，而通过这一人的价值的缺失或是——更为糟糕的——用完全对立的情况来描述他者。

遵循民族中心主义的文化策略的原则所形成的认同，不可避免地、必然会导致人类总体的生活关联中不同认同之间的冲突（clash）。这一冲突的根源很简单：因为他者并不接受他们所获知的负面评价，而相反地是从自己出发，也把他者与自我的差异评价为负面的。民族中心主义让作为自我存在的必然条件的文化差异以对立的形式出现，共性和差异、自我和他人之间被赋予了价值意义的对立。这样，所有人对所有人的冲突和战争就合逻辑地存在于民族中心主义地形成认同的意义形成过程中。各个遵循民族中心主义观点去理解自我、定义他人差异性的群体，它们之间的交流就被互相斗争的规律所支配。按照霍布斯的描述，这是自然的。

这就对调整现在的跨文化关系提出了基本的、彻底的挑战。对亨廷顿来说，文化地形成认同的民族中心主义是理所当然的，它不能自我命题和自我反射。如果我们遵从他的观点，那么实际上战争就是不同文化交织的关系网中所有东西的源头，自我的认同不断地产生于战争当中。要知道战争只是认同形成过程当中有差异的文化原则的物理实现。在这个精神的层面上，人们同时开始使用不同的话语、图像和象征物。而最后武器、血和死亡有着同样的民族中心主义的语言。环顾世界，这样的例子比比皆是。如果人们不把曾发生在南斯拉夫、卢旺达，苏丹，还有我们欧洲的避难所被烧、异族人被杀的事件认为是正常的、是人类本性使然、很遗憾的是人类所不可避免的事情，那么这些事例就会成为跨文化交流的不可解决的问题。民族中心主义最极端的历史事例是纳粹对犹太人的大屠杀。

二、民族中心主义和全球化：现代的挑战

现代化的进程带来了民族中心主义的一个非常特殊和复杂的形式：

西方的生活方式传播到了全球。一个普遍的、理性化了的人类生活的文化导向占据着支配地位。欧洲的帝国主义是这一支配地位的历史象征。它戏剧性地改变了大多数非西方国家人们的生活，直到今天对这些国家来说还是一个挑战。这一挑战是指源自欧洲的、人类世界的普遍化的理性使这些国家丧失了他们文化上的独特性，普遍化理性的统治被他们感知为对自己传统的认同的彻底损害。

一份有趣的文件给这一挑战起了名字。美国人类学联合会在1948年美国发表普遍的人权宣言的前夜发表了一份“人权的声明”。在该文中，人类学家们警告人们注意西方文化对其他文化的文化帝国主义。他们认为如果人权宣言所确定的西方——欧洲的对政权和社会合法秩序的标准的构想一旦广泛传播，会损害政治和社会生活组织的非西方标准。“这一被设计的宣言怎样才能适用于所有人类，怎样才能不成为一份仅仅建立在西欧和美国的价值观之上的权利文件呢？”人们要求“尊重文化的差异性。”^[1]此后，这样的批评不仅仅在西方成为有关整个世界被“西方化”的跨文化讨论的一般内容。这一批评暗地里是针对现代化的，即将西方的生活原则普遍化，用于非西方的传统和生活方式。

人权只是西方来源的现代化因素的一个例子。人权只是跨越式理性的一部分，而这一跨越式的理性在人类生活的所有领域内都发挥着作用，给人们施加巨大的适应它的压力。现代化使得人类生活形式的多样性屈服于技术进步、市场经济和科学领域内方法的理性主义的统一化力量以及理性主义的其他机制之下。这一理性化首先被视作西方文化的全球化，它不给任何其他文化留有余地。在此意义上，现代化是对文化差异和多样性的一个挑战，是“销毁性复仇女神”的挑战（这是引用黑格尔对法国大革命的政治理性的批评，他从断头台中看到了这一象征性比喻。）

在西方的自我理解中，人们感觉到了这一挑战，并令人印象深刻地表述出了这一挑战。对此，韦伯有名的论断是“铁笼”扼杀了西方的文化创造性。^[2]现代化被认为是“文化的悲剧”而被人们讨论，两次世界大战被当成是这一悲剧的可怕的证明。^[3]

现代化是民族中心主义的一个特别危险的体现形式：西方的文化独特性战胜了非西方文化及其差异性，并强迫非西方的文化适应它，文化的差异被磨平了，他者的认同遭到致命的威胁，甚至在将自己的独特性融于普遍性的扩展中将自己毁灭了。因此，这一民族中心主义是极端的，因为它在统治世界和控制自我的理性策略的普遍性干预中，给他人的差异性和自己的独特性都不留有任何位置。

但是连对这一现代的、普遍化了的理性主义的批评也未能从民族中心主义的框框中跳出去，反而不断提升它。正是在反对现代化压力的运动中，人们形成了建立自己生活秩序的意志，而这一生活秩序极端否定现代的普遍化原则，强调自己生活方式的独特性。但是这一独特性是用现代理性的权利的手段，是在一个反现代的体系中建立起来并生效的。藉此，反对现代化、寻求自我文化独特性的转变会具有普遍理性的破坏性的潜能，通过抗拒的方式又再生产出了被斗争的西方民族中心主义。这样，在对特殊的认同的捍卫中，现代化产生了能用民族中心主义的原理引导出来的反普遍化的特征。

不仅仅是非西方国家对现代性有这样的反应，它也曾是、现在也是现代性反对自己的转折点。在这一转折点，汇集了西方和非西方反对将理性的自我和世界普遍化的运动，是“文明的冲突”。这方面最著名的两个例子是纳粹主义和原教旨主义（不同的宗教作用形式）。就此而言，大屠杀未能反映现代性的本质。完全相反的是：纳粹主义和由它而激发的政治，原则上是反现代的运动，把现代性的元素作为确立反现代的目标的手段。正是这一反现代的现代性，构成了纳粹主义的恐怖和危险，并使之成为爆炸性的和毁灭性的。与之相同，现代化的二分法也决定了原教旨主义的各个运动以及它们今天的反现代主义。

民族中心主义当前的状况有它人类学的和历史性的一面。在这两个方面都关系到一个文化现象。因为这涉及到自我理解和差异性，即涉及到人类生活方式的文化的归入、定义和诠释。民族中心主义的问题是跨文化交流的一个问题：它代表着文化差异和跨越文化的讨论，即普遍性讨

论之间不可逾越的鸿沟。对民族中心主义的挑战的关键性问题是：作为物理生存的精神条件的文化独特性是怎样建立并肯定下来的？我们怎样才能跨越这独特性的界限，以避免因为差异性被贬低、被边缘化甚至被否定和消灭而引发的、本不可避免的各文化之间的冲突？是不是在文化的独特性和跨越文化的普遍性中只能作出一种选择？这样的二者择一是灾难性的。要克服它并且解决民族中心主义的基本问题，是文化科学最重要的任务之一。因为在文化科学的领域，在“文化”的领域，存在着文化的冲突，人们必须找出把冲突转化为跨文化交流的其他形式的可能性。

三、历史文化领域内认同的冲突

若不将历史作为主题来谈，就不会遇到民族中心主义的挑战，因为历史思考是形成认同的最重要的文化策略。历史是自我理解的媒介物，是表达及产生自我（个人和社会的）认同的媒介，是构想存在于自己群体的生活空间之外和之内的他者的差异性的媒介。历史代表着过去，而过去如一面镜子，在这面镜子里人们能看到自己和世界在时间上的移动。这同样也适用于个人和不同规模的社会群体的认同，适用于民族的、性别的和文化的认同。历史客观地和主观地创造了认同，并且真实地、规范化地预先规定或放弃认同（放弃具有拒绝和规范性责任的双重含义）。回忆和历史意识塑造和组成了认同。

认同是对以下问题的答复：人是谁（更准确地说：我是谁和我们是誰）。如果人们要给出这样的答案，首先要通过历史的叙述。以我的理解，“历史”不是和过去打交道的特殊的西方的方式，只限于用文字的媒介来记载实际的事件。^[10]历史是通过回忆对过去进行现在化的普遍的文化实践，它的目的在于：在现在的环境中确定自己生活实践的方向，并用未来的视角来看待自己的生活实践。历史意识是一种精神活动，用以诠释过去、理解现在和期待未来。这一现在化的精神活动是理解自我、

表达和形成自我认同的必要媒介，同时也是他者的差异性形成的媒介。

历史在所有文化中都扮演这一角色。它是人类精神的一个普遍和基本的活动，是每个人作为个人和群体的一员都要进行的活动，以能够形成（更准确的：成为）个人或是社会的认同。这就形成了自我保护和相对于他人的共性和差异的最广阔的视域，涉及到一个范围广泛的生活方式，那就是：文化的认同。

认同最广泛、同时又是最深刻的特征，即我们所称的“文明”或是“文化”，通过一种非常特殊的方式得以表达出来：通过“宏大叙事”（master narratives）。宏大叙事是对寻求文化认同的问题的答案。在西方，长期以来，人们以后现代的名义对这样的宏大叙事进行了最激烈的批评。^[11]人们所宣称的宏大叙事的结束是西方文化自我理解的认同危机的一个症状。我不相信西方的宏大叙事将不复存在，而且之所以这样，是因为不存在非宏大叙事的文化认同。但是尽管如此，这一批评可被修正为：我们需要一个新形式的叙述，能够说清楚现在的我们是谁，因为我们不能，也不想保持老样子。

历史叙述不仅仅要呈现自我文化的认同，同时也要描述自我与他者的区别以及他者的差异。这就是宏大叙事的问题（不仅仅是西方，其他文化也有宏大叙事）。宏大叙事总是普遍的历史。它的旧形式是神话故事，把世界和人类的创造描述为：在历史结束时，出现了在历史的发展中看起来是合法化和有秩序的自我的生活方式。

因此，普遍的历史就有必要历史地表达自己的文化认同并使其发挥作用，被迫符合这一逻辑。因此圣经是普遍历史的，还有一个非欧洲的例子——玛雅神话“谜之书”（POPOL Vuh）。^[12]它们俩都是“普遍”的，包括整个世界的，将建立在自己宗教之上的生活秩序呈现为整个世界的结构、宇宙的秩序。西方现代的普遍历史都归因于这一相同的逻辑。它们是按照经验进行历史编纂的，是将神化的宇宙理性化的成果。

但是在宏大叙事中，有同样的合法化要求和同样的内部普遍性的他者的差异性没有任何位置。他者被融入对自我文化的诠释模式中，被

当成自我发展的早期，被当成对已有约束力的行动准则生效的例子（积极或消极的例子），或是被驱逐到边缘、到荒野中，在那里，他们仿佛自动地就会感到对自我存在的潜在的威胁和损害（在现代科学中，他们成为人种学研究的对象）。但是这恰恰说明，历史思考本身就受到民族中心主义的深刻影响。

四、通过真相获得和平？

如果人们想克服形成认同的民族中心主义逻辑，就不能离开历史领域，而必须在它相应的可能性的范围内继续发展。对此的连接点是：形成认同的历史叙述要求真相，是因为真相是人类生活实践其中的一个因素。表现在和他人的社会关联中人类是什么这一问题的历史，对于那些在差异中感觉到共同的归属感的人们来说必须是要令人信服的，这一共性被当成认同的一部分而“存在”或共性恰恰就“是”认同的一部分。从时间的视角展示和诠释着当前的社会秩序的历史，必须要能被强求这一秩序的人们所接受。如果没有这样一个建立在宏大叙事的可信度基础上的社会一致性，那么一个已存在的社会单位在文化上就不能存活下去。作为认同形成的文化实践的历史因此就更为关键，它不仅仅只是一个发明或是虚构（至少对于历史中所涉及到的人来说）。因此通过历史叙述来理解自我、诠释世界的策略会不断包含方法方面的元素，使对过去的展示和诠释成为令人信服的（传统上，这些元素在再现历史的关联中被称为“修辞学”）。

人们应该仔细地观察对于历史叙述来说是逻辑性建立起来的真相的要求，因为这里有解决跨文化交流问题的机遇和出发点。真相的要求是普遍的，因为真相自身是普遍适用的。这一普遍性属于历史叙述形式上的结构。我要论证的是通过真相，历史叙述可以跨越普遍主义和独特性之间的鸿沟。

这一说法让人吃惊。难道要求真相的历史不正好有助于民族中心主义地肯定形成认同的自我评价和对他人的如镜中影像般的贬义评价？有关的历史编纂的例子——及有科学要求的编纂历史的例子——是大量的。为了不背负反面论证的负担，我首先要指出的是，历史的真相不是叙述性地形成意义的惟一原则，而是不同原则之间的一个非常复杂的关系。“真相”关系到历史叙述的不同领域和范围，关系到经验，关系到价值，关系到时代变迁之意义的方案。^[13]

在现代社会中，每个宏大叙事中的真相要求都获得了一种特殊的形式，我们称作科学。科学性或理性要对以客观性形式出现的真相负责任。^[14]人们经常用非常狭隘和误入歧途的方式来解释和说明这一客观性，如兰克所说，他想“表明事情原本是怎样的”^[15]，这话现在已经成为专业性的口号了。对事情本身的展示和历史根源的经验内涵是一致的。这一经验内涵是通过按一定方法进行研究的理性、通过史源学考证而提炼出来的。当然，史源学考证是一个重要的认识因素，通过这种因素使得历史叙述具有说服力。它也代表作为客观性的真相，但只是作为通过“研究”使历史具有说服力的非常复杂的认知策略中的一个单独元素。

不管怎样：如果人们对不同的相互处于张力关系的叙述的说服力发生争议，而且用理性的论证来进行争论，那么史源学考证的结果就能贯穿所有的文化上的差异而发挥效力，尽管史源学考证在按一定方法和程序阐释历史的过程中，有不可否认的依赖性和局限性。史源学对在经验性的转化过去的过程中批判性地提炼出的信息，不仅赋予了历史的阐释以特殊的历史意义，也赋予了为认同而进行的民族中心主义的斗争以争议性。

由于每个历史叙述都与认同相关，而认同又总是特殊的，因此过去历史地、彻底地回到一个视角上：不是简单地叙述“事情本来是怎样的”，而是叙述对于那些想从历史中知道他们是谁的人们来说事情是怎样的。历史叙述这一视角特征并不是对真相的违背或限制，而是真相作为适用于每个人的真相，通过特定的认知策略而被人们需要的方式。凭借与认

同的关联，他人的差异性也总是会参与进来，这可以用真相理论表达为：若要赞同历史叙述这样的视角的结构，就要将不同的视角放置在相互的关系中。

对于一个历史叙述，真相的第一个前提就是承认被当成历史、被现在化了的过去的视角特征，认识到视角的差异性和多样性不会使真相减弱，而是对真相的加强。差异将一个认同与其他的认同区分开，差异的真相是：被区分开的东西在与共同历史的差异性方面能得到赞同。在现代历史思考的产生过程当中，历史的这一视角被认识和被反思为真相的前提，这绝不是巧合。^[16]历史叙述从不同的立场、利益和价值体系出发，这些不同的立场、利益和价值体系之间的差异性必须得到认可。视角是建立在一定的立场之上的，而这些立场决定了利益和与利益相关的价值取舍和价值体系。没有它们就没有对过去的理解。真相就是：不存在一个对过去的事实的普遍适用的历史性阐释，而是可以从不同视角出发去阐释相同的事实。历史的真相依赖于历史阐述的某一特定的相对主义，或更确切地说，是标明了与一个认同的独特性和它特殊的价值体系之间关联的关联主义。此外，真相是一个方法的原则，各个视角之间的关系是按照这一原则而建立的。如果只认可视角的多样性，而没有别的认识，那么每个视角都是真的，这样的真相仅仅是单纯区别的真相，这只会在认识论的层面上重复和加强“文明的冲突”。而真相恰恰应该是，从简单地承认差异中迈出关键性的一步，把不同的视角带入到论证性的关联中，让这一关联开拓出全面的视角，避免单一性的出现。真相使人们有能力以一个特定的历史视角表达自己的认同，并接受一个或多个他者表达他们认同的不同的视角。理想的情况是，这一认可使得人们设计和形成一个全面的、不同认同都参与其中的、所有人都能接受的视角。

五、论特殊性和普遍性的调和

真相是论证的基本规则的思想。它构成了一个生气勃勃的、针对理解和赞同（包括对差异的赞同）的讨论。如果人们遵循这一方式的论证，那么就会产生有助于解决认同形成过程中通过历史来调和普遍性和文化特殊性问题的思考。

在阐明这一调和的基本特征之前，我想先批评一个广泛传播的历史思考普遍性的观念。这是指将自我的特殊性普遍化，使之融入到一个普遍的历史方案中，这自然会将他者的差异性边缘化，或是消除这些差异。这曾是传统的世界历史的认知策略，对那些不愿意和未准备好将自己置于他人的普遍化了的自我当中的人们来说，这是一大挑战。直到今天（不仅仅在西方），人们还可以在大多数的普遍历史中，见到这一类型的普遍性。

但不是每一种普遍性观念都是一个被普遍化了的、排除或者压制差异的特殊性。也有些规划历史叙述的原则能严肃地对待其他的视角。这些原则其中之一就是对不同视角之间关系的批评。为了知识进步而作的多方面的批评，人们需要不同的视角。在人们用一种视角批评另一视角的过程中，就会将这两种视角带入运动、变化当中，它们会互相修正，甚至会互相丰富。批评会引起不同视角的互相融合，这正是规划历史叙述的第二种策略，也正是我想突出的问题。人们可以将不同视角之间的差别连接起来，在对一个全面的视角的论证当中让它们改变自己，给它们的差别留出空间，也使他者的差异得以保持尊严。

这种互相丰富只有在一定条件下才是可能的，这一条件需要普遍的平等原则。辩论的参与人必须假定对方和自己同样有论证理智能力，即他们用于使各自历史有说服力的理智是相同的。这一相同虽然是必要的，但还不够。它是抽象的，因为它忽略了不同视角所表达的区别。认同不

是问人们共有的东西是什么，而是探寻人们相互之间是如何与对方区别的问题。对差别的坚持不会瓦解这一相同，而是会超越它，给它添了另外一条原则，即多方面认可差别的原则。^[17]

这一原则是抽象和普遍的，离历史意识的具体回忆工作和它们的导向功能还很远。它是共时性的，简单形式上甚至是没有时间的。因此它必须被应用于历史文化领域内的时代变革，并得以相应地修正。对此，我有以下一些建议。

如果多方面认可差别的原则对能形成认同、能战胜民族中心主义的历史的组织应是富有成果的，那么这一原则必须转化为假设性和理论性历史发展观念的形式。只有这样，它才能应用于历史经验，首先是历史撰写的具体过程和历史回忆的其他形式。为达到这一目的，我们要形成一个涉及到历史变化的、研究解决问题的方法过程的富有成果的观点。有一个普遍的问题能表达这一观点，即认同形成中是否存在一个将排除变为吸收的变化？这一问题应被修正为一个引导性的假设，用以在跨文化比较中经验性地观察和以理论的形式阐释历史思考和历史撰写。

什么叫做将排除变为吸收的变化？对认同的一般的定义遵循的是民族中心主义的规则。自我居于人类世界的中心位置，与其他地方有明显的界限，在界限的那边就是他者与自我的差异。在这一分界中，自我生活中不被承认的元素，被推到他者那边，在他人付出代价的基础上来“洁净”自身。这正是“清洁人种”及其政治恶行的精神基础。通过排除而获得的认同建立在区别和分离的过程中：这里是我们，那里是他者。在不同的时间和空间，人们都能看到这样的过程，它是普遍的现象。对，人们应继续走下去并承认，没有一个人类的认同不存在这种区别和分离的元素。

但是也有其他形成认同的可能性，即遵循一个其他的逻辑——吸收的逻辑。^[18]他人的差异性非但没有被排除，而且在自我形成中还扮演着一个特定的角色。

按其他逻辑形成认同的例子是有的。第一个例子建立在我和敌人的

私人关系上。托马斯·曼在美国流亡地写了一篇有关希特勒的杂文，是希特勒的军团迫使他流亡，于是他将这一杂文起名叫做“希特勒兄弟”。他清楚地指出，在他最大敌人的特征中能看到他自己，他作为德国艺术家的存在以及他的世界观这三者的精神基础的元素。他强调，这一方式的理解作为对道德的诅咒在继续着：“比仇恨更好、更正直、更光明和更有创造力的是重新认识自己，愿意用仇恨的价值进行自我清洗，但这一方式也可能会给自己带来道德的危险，疏于向自己说不。”^[19]

另一个例子是学术方面的，关系到历史编纂学方面的比较方法。^[20]这里也存在民族中心主义，人们在一个跨越式时间关联中把自己的历史编纂学设想为从开始延续到现在的一个或多或少统一的形式，用的是自己的、“西方”的方式，并且以类似的方法来对待其他文化的历史思考，如中国的历史思考的历史。两种历史被放在一起进行比较。这一比较的逻辑是很清楚的：这里是我们，那里是他者。整个比较（非反思性地、非故意地）建立在分离和区分的原则上，以及自我和他人的无疑是有差异的原则上。这是普遍的，但却是错误的道路。人们也可以做不同的事：创造一个理论，列明历史思考的构成元素。这些普遍的元素包括叙述性的结构、认同的方案、展示的形式、社会的背景以及其他地方。人们可以将历史思考的基本原则和它们的不同表现形式按照理论的形式编订为理想的类型，并把它们系统地排列。当人们用这样的理论进行比较，那么首先就会看到，在不同的现象和现象之间的内在关联中出现了同样的构成历史思考的因素。不是基本原则有差别，而是它们的形成过程有差别。出现差别是相同元素之间的关系的问題。在这一比较的过程中，不能按文化差异的惟一线路来决定共性和差异性，它们会不断地和这一线路交叉。最后，为了形成一个非常复杂的洞察力，排除就会消失在历史思考的多样性当中。人们会发现，自己的历史思考在很多地方与他者有共同之处，而他者的历史思考和自己的也有共同之处，在共同之处的结构上又存在差异。投向他人的差异性的目光会使对自身结构的洞察力变得更为敏锐，反之亦然。

上面所述就是在认同形成的过程中从排除到吸收的态度转变。我的例子是纯粹学术性的。但是人们可以把我所建议的策略用在和文化差异打交道的其他方面。这将对跨文化交流产生怎样的后果呢？

六、文化语言中的声音的多样性

认可在文化方面形成自我认同的多样性和差异性意味着，通过历史回忆形成认同的文化实践遵循着一个规律：给他者投支持的一票。例如在历史理论的层面上，这就意味着非西方的文化不能由西方的专家来完全代表，而必须组织有他们亲自参加的讨论。在这样的讨论活动中，人们必须讨论哪一种规则适合他们。在西方的学术争论中，这些规则应被列为不受批评和质疑的前提。重要的只是说明和思考它们，把它们变成跨文化讨论所需要的东西。这样，连历史理论也会变成历史跨文化交流的一个有机的组成部分，而历史跨文化交流不仅涉及到过去的经验，也包括从一定视角出发，阐释历史对于我们的自我理解、他者的自我理解及两者之间关系的意义。^[21]

这种对历史理论的反思不会产生推翻旧基础的新论证规则，而是弄清楚了我们已经有了经得起考验的规则，它们在一个这样的跨文化的讨论中能被所有参加者所接受。我想到一个简单的规则，那就是对视角的反思就已经踏出了越过自我的视角、将目光投向他者的视角的第一步。而历史化是另一个怎样对待过去的跨文化的、富有前景的开始。没有历史化，就无法实现从排除到吸收的转变这样一个总体性的视角。文化差异固有的、基础的和基本的东西必须被思考性地带进一个时代转变的运动中。这样的转变就包含了改变的机遇，改变的目的在于削弱或打破民族中心主义的文化魔力。第三个策略是将为了历史的视角而构成的价值系统普遍化。如果人们遵循这一规律，那么人们的视角就不是原始的，或是仅限于在民族的边界上，而是涉及到人类整体。这样地打开视角，赋

予他者以他们的声音和他们的视角，把他们的视角平行排列在我们的视角旁，这是因为他者的人类方案和我们的一样好（即使不是同一种）。因此我们要思考大多是暗含性的普遍性观念，将它们带入到论证的运动中，而这样的论证在通过历史塑造认同的过程中，发挥的是对价值的观察角度的作用。人们可以对这些普遍性观念加以讨论，在讨论中检验它们认可分歧和差异的能力。

世界上不仅有经得起考验的、能使跨文化交流的民族中心主义原则得以相对化和转化的沟通规律，而且还有前途光明的文化范例以及有文化意义的实践。同时还有不是将文化的独特性从意识形态出发进行普遍化、并贬低他者的差异性的普遍化策略的范例。

第一个，也是历史学家最容易理解的范式是历史科学的按照一定方法进行研究的规律和在其中起作用的真相的要求。第二个范式是被美学化理解的艺术。艺术作品总是代表文化的独特性，它们体现的是一个文化的独特性和特殊的“精神”，同时获得在美学的经验、感知和诠释的视域中的跨文化的意义。布克哈特说：“一个由较高进入到最高级艺术创作的民族，会使它最后的艺术流传人间，成为不是某一民族、某一宗教的，而是适用全体人类和永恒存在的东西。”^[21] 美既是一个文化所特有的，同时对所有文化又是普遍的。为什么会这样？如果人们能回答这个问题，那么人们就会更清楚地知道，为走出民族中心主义的束缚，必须且能够激活形成文化意义的一个潜能。

另一个范式与前面提到的两个范式有最紧密的联系，它就是文化科学的解释学的方法。解释学开创和加强了自我和他人存在的辩证法。这一辩证法认为，自我和他人正是由对方创造的，并在双方的差异中得以互相肯定，同时抛弃了只为自己存在面与他者分隔开的纯粹的自我意义。这一文化科学的解释学过程必须被反思和扩展，使得文化差异能获得不断增长的意义。^[22] 那么文化科学的认识努力就是一个过程，这一过程即便没有创造出认可他人的不同和有区别的文化，也要保护和发展这一文化。

文化科学已经站在这样一个认可文化的传统的基础之上，能掌握和继续发展它。这一传统恰恰又是一个范式：即存在于历史文化中、普遍存在于文化科学中的历史主义的例子。^[24]我把历史主义理解为历史思考的一个方案，它在文化科学中将自身组织化了，用文化的多样性来定义人类的统一。兰克引人注目地将这一观念形容为：“……在把不同民族和个人引到人类和文化的思想过程中，进步是无论如何都会发生的事。”^[25]这一观念在启蒙的晚期已经产生，并于19世纪产生了它的完善形式。从今天看来，这一形式太狭隘，它是以欧洲为中心的，但是它根本的思想还是适用的，值得更新和继续发展。^[26]文化科学有责任继续发展这一思想。只有这样，才能通过文化的多样性，阻止文化之间的斗争，通过多方面认可的原则将各个文化联系在一起。如果从历史主义的传统出发的文化科学能遵循这样一个对未来的设计，那么它就会有益于以下的观点：认同的力量和赞同能力建立在认可与你共同生活的他者的差异性的能力之上。

注释：

[1] 最初的文本出自：Rüsen, Jörn; Gattlob, Michael; Mittag, Achim (主编)：Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität, 第4卷)。Frankfurt am Main 1998, 第12—36页。

[2] Keiser-Hayne, Helga: Beteiligt euch, es geht um eure Erde. Erika Mann und ihr politisches Kabarett die "Pfeffermühle" 1933—1937. München 1990, 第92—93页；引文载于：Harpprecht, Klaus: Thomas Mann. Eine Biographie, 第1卷. Reinbek 1996, 第830页。

[3] Kristeva, Julia: Fremd sind wir uns selbst. Frankfurt am Main 1991, 第11页。

[4] Huntington, Samuel: "The Clash of Civilizations", in: *Foreign Affairs*, 72 (1993), 第22—49页；作者同上：The Clash of Civilizations. New York 1996. (Deutsch: Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Wien 1996.) 研究这一题目的领域中有一个值得关注的成果是：亨廷顿在德国银行的“阿尔弗雷德—赫尔豪森”基金会(Alfred-Herrhausen)，面对来自经济界和科学界的著名人士提出了他的思想并引起大家的讨论。参见Seebacher—Brandt, Brigitte u.a. (主编)：Kampf der Kulturen oder Weltkultur? Diskussion mit Samuel P. Huntington. Frankfurt am Main 1997。

[5] 佐藤雅之(Masayuki Sato)给出了制图学的解释性例子：Imagined Peripheries. "The World and its People in Japanese Cartographic Imagination". 载：Diogenes 44(1996)。

第119—145页,尤其是第132及以下数页。

[6] 参见Neumann, Erich: *Tiefenpsychologie und neue Ethik*. Frankfurt am Main 1985, 第38 及以下数页。米勒(Klaus E. Müller)对民族中心主义的态度作了精辟的描述。参见Müller, Klaus E.: *Identität und Geschichte: Widerspruch oder Komplementarität? Ein ethnologischer Beitrag*, 载: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, 38 (1992), 第17—29页。

[7] "The American Anthropological Society: Statement on human rights", 载: *American Anthropologist*, 49 (1947), 第539—543页,引文出自第539页和第542页。

[8] Weber, Max: *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*, ed. Johannes Winkelmann, München u.a. 1965, 第188页。

[9] 参见Jaeger, Friedrich: *Bürgerlichkeit. Deutsche und amerikanische Philosophien einer Lebensform zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, 载: Tenfelde, Klaus; Wehler, Hans-Ulrich (主编): *Wege zur Geschichte des Bürgertums*. Göttingen 1994, 第171—206页,特别是第176—179页。

[10] 这一历史理解是长期的文化发展的结果,我们通常认为这是从英雄史诗开始,以现代的历史科学和专业的历史编纂为结束。以下这两本书能给出历史地理解人类历史的典型例子: Breisach, Ernst: *"Historiography - Ancient, Medieval and Modern"*. 2. Aufl. Chicago 1994; Simon, Christian: *Historiographie. Eine Einführung*. Stuttgart 1996。

[11] 首先参见Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Graz 1986, 第112页。

[12] Popol Vuh. *Das Buch des Rates. Mythos und Geschichte der Maya*. Aus d. Quiché übertr. u. erläutert v. Wolfgang Cordan. 3. Aufl. Köln 1982。

[13] 参见Rüsen, Jörn: *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik (Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, 第1卷)*. Göttingen 1983; Appleby, Joyce; Hunt, Lynn; Jacob, Margaret: *Telling the Truth about History*. New York 1994。

[14] 参见Rüsen, Jörn: *Narrativität und Objektivität*, in: Stückrath, Jörn; Zbinden, Jürg (主编): *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombich*. Baden-Baden 1997。

[15] Ranke, Leopold v.: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker 1494—1515 (全集, 第1卷)*, 第2版. Leipzig 1874, 第VII页。

[16] 参见Koselleck, Reinhart: *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*. 载: Koselleck, Reinhart; Mommsen, Wolfgang J.; Rüsen, Jörn (主编): *Objektivität und Parteilichkeit (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, 第1卷)*. München 1977, 第17—46页。

[17] 参见Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit Kommentaren von Amy Gutman and Steven C. Rockefeller, Michael Waltzer und Susan Wolf, mit einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main 1993。

[18] 约瑟·布龙纳(Jose Brunner)将表现集体认同的小说作了类似的区分:肯定的和批判的。("Pride and Memory. Nationalism, Narcissism, and the Historians' Debates in Germany and Israel", in: *History and Memory* 9 [1997/98], 第246—290页)。

[19] Mann, Thomas: *Bruder Hitler*, 载: 作者同上, *Politische Schriften und Reden*, 第3卷. Frankfurt am Main 1968, 第53—58页,引文出自第56页。

[20] 参见Rüsen, Jörn: *Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens*. 载: Rüsen, Jörn; Gottlob, Michael; Mittag, Achim (主编): *Die Vielfalt der Kulturen. (Erinnerung, Geschichte, Identität, 第4卷)*. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1998, 第37—73页。

[21] 参见Rüsen, Jörn(主编): *Westliches Geschichtsdenken - eine interkulturelle Debatte*. Frankfurt am Main 1998。

[22] Burckhardt, Jacob: Ästhetik der bildenden Kunst. Der Text der Vorlesung, Zur Einleitung in die Aesthetik der bildenden Kunst. Aufgrund d. Handschriften komment. u. ed. Irmgard Siebert. Darmstadt 1992, 第56页。

[23] 参见 Mall, Ram Adhar: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt 1995, 第51页。

[24] Jaeger, Friedrich; Rüsen, Jörn: Geschichte des Historismus. Eine Einführung. München 1992; Rüsen, Jörn: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt am Main 1993; Oexle, Otto Gerhard; Rüsen, Jörn (主编): Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme. Köln 1996。

[25] Ranke, Leopold v.: Über die Epochen der Neueren Geschichte (Aus Werk und Nachlaß, 第2卷), 出版者: Theodor Schieder u. Helmut Berding. München 1971, 第80页。

[26] 这仅仅适用于历史主义的方案, 这些方案并不否认跨越各个国家和民族的人类方案, 并和这个人类方案一起受平等观点的制约。历史主义的有些特征和发展试图让这一方案消失, 并用一个不具有跨越式普遍主义的个别单位来代替它(自己得到权利的意志是个例外)。沃尔夫冈·韦伯在下面这部书中总结了德国的情况, 参见 Weber, Wolfgang: Völkische Tendenzen in der Geschichtswissenschaft, 载: Puschner, Uwe u.a. (主编): Handbuch zur 'Völkischen Bewegung' 1871—1918. München 1996, 第834—858页。卡尔·阿哈姆面对多元文化主义的现代的问题, 对历史主义的传统进行了富有见地和批判性的修正, 参见 Acham, Karl: Historismus – Multikulturalismus – Kommunitarismus, 载: Scholtz, Gunter (主编): Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion. Berlin 1996, 第155—173页。

第七章

危机、创伤、认同

如果历史发生了最为惨重的转折，人们就会认为历史走到了尽头。

弗里德里希·迪伦马特 (Friedrich Dürrenmatt) ^[1]

一、挑战

历史的问题汇入今天的经验。如果人们想在这个世界的时间进程中各得其所，就需要把“历史”作为文化上所必需的导向值。人们凭借历史对原始的经验作出根本的反应，这一原始的经验是指世界的事物和人类自身是不断变化的，而这些变化不是立即就能融入由目的所决定的行动意图。相反的：人们必须诠释自身，必须获取一个意义，由这个意义（参与）能够决定和应该确立哪些目标、实现哪些行动。指出20世纪富有挑战性的时间经验，是丝毫不稀奇的事。如世界大战、冷战、具有划时代性意义的1989年和当前的全球化进程就体现了这样的挑战。但不平常的是观察到历史思考对待这些危机的反应是极其不同的。例如对第一次世界大战，就不能说它作为“20世纪的原始灾难”严重动摇和改变了历史思考的基础和历史阐释最基本的和引导性的方面（至少在已创建的各历史专业方面）。^[2] 尽管第一次世界大战不是没有触动进步和发展的现代性构

想，但最终并没有改变基本的信念，即“历史”是一个跨越式的时间和文化过程，人们按照一定的方法研究和理解它，它可以被描述为：历史所涉及的主体（从个人到整个文化的大群体）能在发展过程的镜子中证实自我的认同，确定自我同他者的归属性和界限。

然而，尽管如此，这种历史的自我证实的可能性在长期的侵蚀过程中仍然变得成问题了。显示文化归属性的宏大叙事最终受到后现代主义的原则的批评。这种批评的可信度首先建立在不可忽略的经验之上：非西方的文化想有意摆脱西方传统的世界历史的诠释模式，要求“自我意义”（Eigensinn），同时西方能够把自己基本上受到进步范畴影响的历史的自我理解不再看作是有前途的。这样，一味地续写现代（西方）社会传统的未来观念就具有了灾难性色彩，这就不可避免地导致了后现代的尝试。^[3] 人们必须寻找历史的自我理解的其他定位，打破这一续写的束缚，夺走它的天生强大的、在文化方面起刺激作用的原始力量。

现代社会不断地产生历史文化方面的灾难性经验，摧毁了旧的现代历史思考的信念，这是现代社会历史的自我理解的断裂。后现代曾相信能将人类的历史意识设定为其他的样子：应去除一个臆断的科学的历史认识的客观性特征（诺威克[Novick]语），使被当成诗歌创作的历史思考成为可以理解的，并能得以加强。这一新的指向应该能够解除跨越时间和文化的现代化过程中的灾难性的压力。但是这样会使历史经验的威力渐渐消失。凭借此威力，过去所发生的事件的真实过程才可被纳入现在生活关系的维度中，其中历史意识发挥了阐释时间的导向作用。通过有创造性的历史想像力的自由游戏，对20世纪有重大影响的、令人难以置信的恶行更多的是被掩盖而不是被澄清。如果人类历史意识的阐释能力以灾难为准，那么就会产生意义的危机，在自我理解的深层次上威胁到历史思考的原则。这关系到通过诠释将作为历史的过去占为己有的基本前提，关系到历史的“意义”。

“创伤”是这一挑战的关键词。^[4] 人们用它来形容历史的经验中包含着一个摧毁意义的力量，它穿透了历史思考。它可以仅仅以一个具体事

物的“客观”性质为代价而保留历史的经验，这可以用专业的、科学的、有一定结构和认识功能的手段来加强。为了收集研究的对象，历史被认知地驯化了。抵制驯化的“野性”转化为不被理解的东西的底层土壤，在那里生发出一个不为人知的压抑的力量。只有当历史思考对被称为“文化断层”的历史经验的创伤性质敞开时，它才会在由本世纪的恐怖经验所标识的时间的“高度”上活动。大屠杀是这种恐怖经验的一个范式，在其他的文化中也有类似例子。它们之间虽有不可否认的区别，但是共同点是：它们对历史思考提出了挑战，要求对它们进行诠释，但这只有超越历史思考现代的诠释可能性和对此的后现代批评的文化预定值，才能做到。

二、危机造就历史，历史造就认同

对于历史意识来说，危机并不是什么特别的东西。相反，它正是建立于危机之上；没有危机，就根本不会有历史意识。我把“危机”理解为偶然的时间经验。偶然是一个事件在人类生活的关联中发生的一种方式，即它不符合对人类生活的目的来说是可以理解的预定的阐释关联。如果它符合，就不再值得人们关注，不再需要运动诠释和阐释的自我的精神过程。偶然是一个时间的质，它颠倒了期待的视角。许多人类行动的结果都是偶然的，人们未能实现行动的目的，所发生的事出乎预料、甚至和目的截然相反。对于人类理解和诠释的有序世界，偶然是混乱的、破坏性的。正因为偶然是作为破坏因素出现在人类世界的，所以它根本上就是一个挑战，是必须由人类精神来回答的问题。哈姆雷特（Hamlet）曾用下面的话总结了作为时间现象的偶然的挑战性特征，用来评价他父亲幽灵的出现：

啊，可恨的冤孽——这个世界全盘错乱，

却要生不逢时的我来将这乾坤扭转。^[5]

从时间的角度出发，莎士比亚更为典型地描述了偶然的经验：

上帝啊！我多想能够展读命运的书卷，
看看时代的变迁，
……看看偶然的机会如何把人作践，
变数如何将不同的酒浆向人生的酒杯里倾灌！
啊！要是这一切都能看得见，
看见自己的一生流年：
过去有几多危难，未来又有几多考验，
那么，世上最幸福的青年也愿意合上这书卷，
静静地坐下来，安待终年。^[6]

偶然破坏了人类生活的文化的时间秩序，（趋向于）让它变得混乱。偶然对人类的精神提出了挑战，要求将行动和受难与时代变革之间的关系确定为两方面是相互一致的。带着这一挑战性质的、作为历史思考的已被体验过的时间进程的偶然，总是带有“批判性”的特征，因为它从未能被充分地理解为一个变化的结果，这一结果不仅是人类行动的有意识的目的未能考虑到的，而且与之相违。正因为如此，人们总是试图用上帝的世界来解释结果和目的之间的偶然偏离。如欧里庇得斯（Euripides）所说：

上帝以各种方式出现，
上帝使许多事情有一个出人意料的结局，
人们所期待的未能出现，
而上帝倒给了未被期待的事一条道路。
所发生的事也因此找到它的目的和结局。^[7]

如果没有这样违背人们的希望、期待和意图的令人不安、甚至是摧毁性的时间变化的经验，人类生活将难以想像；如果没有人类试图克服和战胜这些变化的不懈努力，人类生活也同样难以想像。

历史意识是从精神或思想上对偶然的挑战的回应。^[6]因此瓦利克伯爵（Kanzler Warwick）对亨利四世（Heinrich der IV）关于“时代变迁”的悲歌的反应是一个清晰无误的回答：

所有人的生命中都有一段历史，
勾勒着逝去时代的本质……^[9]

历史把偶然置于一个按时间顺序进行的叙述秩序中，历史因而获得了意义。凭借此意义，并且正是由于偶然的发生，人类的行动才可以在一个文化的导向范围内发生，在此范围内时间是“有序”的。

中国的一篇文章在谈到编年史书《春秋》（被认为是孔子 [konfuzius] 编著）的中心意义时，这样描述偶然和时间秩序之间的关系：“拨乱世，反诸正，莫近诸春秋！”^[10]

历史建立于一个特定的时间经验之上，这一时间经验是对“危机”的回答，危机必须通过诠释而被处理和克服。因此相反的推断是，如果人们把它诠释为对于一个“批判性”的时间经验的答案，才会有对历史思考的理解。

偶然本身并不具有经验性质。它依赖于时间进程中人类生活预定的和在文化方面起作用的那些导向。当事件“批判性”地对待这些导向时，即干扰它们、激怒它们、使它们不安时，才得到体验偶然。人类生活实践中的文化导向框架使得人们能够在他们生活的时间进程中形成以及遵循他们的目标和观念。在人类行动之目的、手段和实现关系中的人类生活的可靠性持续不断地受到以下经验的彻底损害或者摧毁：所发生的对于这种行动来说很重要的事情无法充分地透过行动的意图和自我诠释之光得到理解。具有决定性的、对于历史哲学来说简直具有根本性的人类

学真相是以下事实：如果用行动意图来加以解释的话，（即一些事情之所以发生，是因为有人想让它们发生，并且相应地采取了有意的行动），那么，人类世界的时代变迁基本上将无法得到理解。^[11]

偶然的基本时间经验体现在一个广泛传播的观念中：假如人们没有通过不懈的努力，进行含有象征意义的活动，施加反作用力，努力保持或是重建对于生活来说是必要的内部和外部环境的秩序，人类世界仅仅在非恒定性上就已经处于一种持续不断的、或至少是潜在的秩序解体的状态。正是通过与世界打交道，人类精神才获得意义，从而获得它的定义。这一意义遵循的逻辑与工具性的理性逻辑不同，它关系到为实现既定目的所用手段的恰当性。这是一种使偶然事件的出现成为有意义的历史叙述的逻辑。^[12]历史讲述使得人类生活状况的时间变迁变得有序，在这一秩序中，“批判性”地出现的偶然消融在整个人类世界时代变革的有意义的方案中。

我谈过危机构成历史意识，但我不是说“危机”是一种毫无意义的经验。偶然总是发生在一个已经被文化地诠释了的世界，不是完全处于这一诠释之外或是消极地与之相悖（那是大众创伤的特殊例子）。一个事件的偶然特征体现在，当人们想了解正在发生或者曾经发生过的事情，必须激活或是运用原本已有的诠释模式。为了诠释性地应对这一让人诧异的事件，人们必须在使用过程中改变已有的诠释模式。

三、创伤

创伤是一种危机，它摧毁历史意义形成的参照系，阻碍它变为一个新的、具有和旧参照系功能一样的参照系。创伤可以被称为“灾难性”的危机，以区别于其他类型的危机。

我们可以区分三种不同类型的危机，它们分别代表了历史意义形成的不同方式。马克斯·韦伯认为这三种类型是“理想类型”，即可以在逻辑

上将它们清晰区分开来。但在历史编纂学以及在历史思考和历史意义形成的所有其他种类中，它们却是以混合形式出现的，我们很少能够观察到一种“纯粹”的形式。

一个“普通的”危机能够为历史意识已有的文化可能性所战胜。挑战性的偶然经验融入到一个叙述中，在这个叙述内部它形成意义，以使人类的行动能够胜任这种偶然经验，因为时间经验形成意义的已有的文化潜能已足够完成这一任务。这里所用的形成意义的模式并不是新的，实际上只是将历史文化领域中既存的已成形的元素重新组合。这里我们可以选德国统一为例。德国统一可以被保守地诠释为这一类应对危机的方式。人们用民族历史的传统方案赋予德国统一这一挑战性经验一个普通“危机”的意义。从这一角度出发，统一只是意味着德国向民族发展道路的“返回”，因为19世纪已经有过这一道路的范式。

只有加入一些新的元素，并且使它们大大超越已有历史文化的诠释潜能，“关键性”危机才能得到解决。在这种情况下，用以理解过去的新的诠释模式形成了；历史思考生发出了新的范式。在这种情况下，用民族认同的新观念就可以阐释德国统一：传统的民族主义被改变成一个更为开放的、包括更多内容的观念——一个在欧洲的统一过程中符合新形势的构想。

“灾难性”危机摧毁了历史意识将偶然加工为有意义的历史的可能性。在这种情况下，代表历史叙述的关联性意义形成的基本原则受到了挑战。这些基本原则必须跨入一个文化的真空地带，或是完全被放弃。因此在忍受危机的人的回忆中，这样的危机是没有一席之地的。当灾难性的危机发生时，历史意义的语言沉默了。这样的危机是创伤性的。找到一种能表达这一危机的语言需要时间（有时甚至是跨代的）。^[13]以德国统一为例：在1989年11月柏林墙倒塌的时候，前东德那些忠于自己信念的官员可能会有这样创伤性的经验。他们的基本信念被摧毁，失去了直到那时为止的生命的意义。

一个事件的创伤性特征并不是一个客观性质，依附于事件本身。同

样的事对一些人来说是创伤性的，对其他人来说则不是——这要看人们使用了怎样的诠释潜能。如果是事后的经验，即事件对当事人的意义形成的灾难性挑战只有在比事件发生当时晚一些时候才出现时，那么这个事件就是创伤性的。

当然，至少对于欧洲的犹太人来说，大屠杀是历史上的灾难性危机的极端例子，这对于德国人来说也以不同的方式体现出来。对于上述两种人来说，大屠杀灭绝种族的特性是独一无二的，它极端地否定和破坏犹太人和德国人共享的现代文明的基本价值，这也是独一无二的。只要诠释历史的原则是现代文明的一部分，那么它们也就受到了否定和破坏。因此，大屠杀经常被人们形容为意义的“黑洞”，它灭绝了阐释历史的每一个萌芽。丹·迪纳（Dan Diner）把大屠杀形容为“文明的断裂”^[14]，他指的是大屠杀必须被看作一个历史事件，它的发生摧毁了将它归入一个历史的时间秩序的文化可能性。在此秩序中，它原本可以被理解为，现在的生活也是与这一经验有关的。大屠杀破坏和阻拦了与它前后时间相连的持续性的意义关联。它是一个历史的“边缘经验”，拒绝融入到一个前后关联的诠释模式中。对它使用全面的发展观念的每一个尝试都失败了。

无论如何，大屠杀被看作是一个历史事件，在现代史的历史编纂学的诠释模式中占据一席之地。利用这些诠释模式，我们理解自我、表达自我的希望和恐惧、形成和他者交流的策略。如果我们把大屠杀置于历史之外，赋予它一个“神秘”的涵义，那么它就会丧失它作为有经验性质的真实事件的特性。同时，历史思考在接触过去的经验方面就会受到限制。这基本上违反历史思考的逻辑，因为一个神话不能和经验相联系，而历史思考恰恰将经验看成是神话可信度的必要条件。因此，大屠杀是一个“边缘事件”。它无法存在于历史思考的客观领域中，总是会超越这一客观领域，一直深入到历史思考的精神过程的中心。

我划分“普通”、“关键性”、“灾难性”的三类危机是一个尝试，是想将大屠杀的特殊性质总结为历史经验的创伤。这一划分当然是人为的。

严格划分历史的偶然经验的各个特征性的元素是出自对研究方法的考虑而进行的理想化构想。因此，灾难性的元素不仅仅只存在于第三种类型中。因为没有它，就根本不会有挑战历史经验的危机；相反的，如果完全没有普通危机的元素存在，一个关键性或是灾难性的危机也不可能被形容为特别的挑战，也就不存在历史感知和历史阐释的极端改变。

之所以作这样人为的区分，目的是为了进行比较。这一区分超越了作为历史事实的大屠杀及类似历史事件的独一无二性，用一个抽象的概念来表述它们。这一抽象的概念可以用来定性、描绘和阐释历史经验发生的方式及其相应的诠释模式。通过和其他事件叙述上的联系，不同类型的“危机”概念可用来研究时代变革中的经验和克服这些经验的策略之间的具体关系。这一分类使得时代变迁观念的不同表现形式成为可以区分的了。

这样的时间进程观念，即跨越过去、现在和未来的观念，构成了历史思考最重要的学术手段，即历史思考内部的和经常是隐藏着的“哲学”。这样的观念将时代变革中的挑战性经验带进一个时间秩序。人类活动是按照这一秩序进行的，并且人类的自我理解可以被带进一个生动的认同构想中，因而这样的观念能赋予时代变革中的挑战性经验一个历史的意义。

作为危机经验的三种类型的偶然都通向历史，通向极其不同的历史阐释形式。在第一种情况下，叙述的秩序通过“凸显”（黑格尔语）挑战性的偶然经验而将它纳进来的（同时否定和封存它）。在第二种情况下，“关键性”的危机只能在叙述秩序本身已改变的情况下才能实现这样的纳入。在创伤性危机的情况下，挑战性的经验也被“历史化”了，但是历史诠释模式完全被改变为另外的方式：对包含或是“覆盖”到创伤性事件的一个有关联的叙述秩序的要求被相对化了，或者无意义性本身被吸收到这一秩序的中心。创伤性的危机在历史中留下了不可捉摸的痕迹。它给时间秩序的历史特征留下了破坏和断裂的印记。它标示出了在对待时间的经验中的意义边界。它使时间进程中的经验和诠释之间的关联性具有了矛盾和多种意义的标志。

四、历史意识

历史意识的诠释功能一直是认同形成中的一个过程。这适用于个人，也同样适用于群体。认同是人与他者的关系中和与自我的关系中的关联性。这一关联性有一个共时和历时的维度。在共时性方面，认同将个人或集体的“自我”与他者的各种关系融合成一个整体，在这个整体中自我是有意识的。自我将自己与他者的关系“反射”到自身，在与他者的丰富多样的关系中形成内部的统一。在历时性方面，这一自我反射涉及到自我在时间长河中的改变，以及自我与他者关系的改变。这时认同是在回忆和期待的对立中所形成的变革中的自我观念，是每一个人和每一群体在时间的流逝中都必须要形成的观念。

如果我们以这样一个抽象的方式谈论认同，那么很快就会形成对认同的错误观念。认同不是一个客观的单位，像一个物品或是同样粗细的一条线，而是自我（个人或社会）的各个不断改变的维度之间的一种特定关系。这些维度包括性别、民族、宗教、地区、基本信念、恐惧、害怕、希望、渴望和其他领域。这些维度延伸到感知、诠释、导向和动机的有意识的和无意识的空间。认同包括多种多样的观点、立场，混合了各种意识的领域以及价值、准则和经验。认同建立在人类意识的基本的自我相关性之上，但这一自我相关性同时又由自我与他者和其他群体之间的关系所决定。认同是一个复杂的、经常会自相矛盾的各种关系的混合体，这一混合体建立在情感、想像以及认知过程之上。认同不是在一个诠释模式中由不同元素构成的统一体，而更应该说是由不同的归属性单位构成的一个超统一体。它是流动的、不僵硬的、多样的、不一致的、自相矛盾的和不和谐的。它的关联性也包括断裂、排斥和冲突在内。

这不仅适用于共时的视角，也同样适用于历时的视角。如果人们注意到这一复杂性，那么就不可避免地会产生这样一个问题：讨论一个人

或一个群体的认同是否有意义？当然，社会的认同可以通过阶级、宗教、性别和一系列其他因素来确定，但每种情况都涉及到有不同涵义和不同作用力的不同东西。尽管如此，如果人们用其他的表达统一而不是表达多样性和差异性的概念来代替认同的话，就会产生误会。认同是各种不同的“认同”之间的关系，定义这一关系需要一定量的关联性（作为自我关联性的方式）。一个个体或一个群体需要这一关联性来指导他的生活。

接下来，我将忽略认同的共时和历时维度之间的关系，仅仅局限于研究历时维度中的认同。这一研究集中在两个题目上：一是认同在不同代个体之间的扩展，二是认同建立在过去发生的事件的基础上，而过去的事件是通过因果关系和回忆性的诠释留存至今的。

集体的认同植根于通过回忆将事件现在化。只有当事件具备“历史性”事件的特性，才可以成为产生认同的根源。“历史性”是指，事件具有能在实际中发挥作用的人类生活导向的特别意义。这一意义是说，当人们思考自己是谁，想对自己和他者说，我是谁，并且要间接地描绘他者的不同时，就必须援引这些事件。这一意义上的“历史性”的事件有两个组成部分：一是建立在经验之上的事实的综合体，二是建立于价值、准则和利益之上的目的性。按照传统，人们过去把这一目的性称为“精神”，而现在大多称之为“虚拟性”。它包含着人类精神的创造性力量。如果人们要分析通过历史意识而实现的认同形成的过程，必须严格区分这上述这两个元素。但是可以确定的是，一个事件的历史特性基本上、从一开始起表达的就是被当成综合体获知或是回忆的事实和准则的综合体。这一事实性和目的性、或者说是虚拟性之间的区分是人为的，但又是能澄清事实的，因为认同形成的动力正是一个精神的过程。在这一过程中，一个事件成为历史性的，过去的经验通过阐释和再现转化为富有意义的历史。

只要历史意识是形成于真实的生活背景当中，那么历史意识就是由过去所决定的。这一生活背景是通过在过去所发生的事件而产生的。这些在历史发展的过程中，通过过去而产生的、由历史意识形成认同的前提不是可随意支配的。它们不是由其他地方分配来的（“被归入的”）意

义的材料，而是必须被感知和接受。只有这样，通过过去的经验而形成意义的精神过程才能发生，历史意识的导向作用才能发挥出来。这一历史意识的前提是，过去的事情决定了人们现在的生活，被当事人看成是宿命的。历史认同形成的这一依赖性可以用黑格尔的话来形容：“命运的因果性”。因果性可被具体解释为人们现在在数代人的链条中所处位置的以前的情况，不依赖于他们的感知和有意识地对自己与这一链条之间关系的阐释。人是被这一链条所束缚的，或是恰恰被“抛入”（海德格尔 [Heidegger] 语）这一链条中。凭借这一链条，过去在现在生活的内部和外部的前提和环境中被有效地现在化了，没有询问现在的生活是否愿意，更不用说有时甚至是违背那些必须在该前提和环境生活的人们的意志。在这一意义上讲，历史意识依赖于被它加工为富有意义的历史的过去。

过去和现在之间这一“因果性”或是“宿命”的关系不局限于外部的生活条件，也包括内部的、精神和思想的条件，即对待过去所要遵循的条件。世代之间宿命的链条有它精神的维度，它在传统、偏见、怨恨、害怕、希望、价值体系、基本信念和在那些通过强制性遗忘才生效的无意识的态度和目的的力量中，才能发挥作用。过去和现在的这一“客观的”关系可以用下图表示：

通过作为、不作为和受难，过去的人们塑造对于未来的条件	过去
↓	↓
客观的关系，命运的“因果性”	历史
↓	↓
过去所发生的事件的结果是现在的人们生活的条件	现在

表1

在另一方面，要将过去塑造为有意义的历史，得依赖一些人的阐释工作，对这些人来说，过去是重要的。过去的事件是所谓的原始材料，

能够纳入到关于时间变迁的构想中，有了这一构想，现在的人类生活过程在文化上就有了时间指向——而这一直都意味着指向未来。过去的重负使得人类的认同担负起对过去的过程的责任，这本是在自我的行动能力之外的重负，现在成为在精神方面有创造性的事情。过去被带入到一个发展的视角。它汇入到对未来的投影中，这一投影也包括人类按照自我评价的准则想成为怎样的人。命运的因果性被替换成一个有关过去事件的、由价值所引导的责任，好像人们要在人类世界时间变迁的未来过程中要消灭过去的事件。这一现在和过去的“主观”的关系可以用以下的图表表示：

人们过去的作为、不作为和受难	过去
↑	↑
主观的关系	历史
↑	↑
作为文化活动之结果的人类现在的集体认同，这一认同致力于为了现在的对过去的回忆和结果	现在

表2

在命运的因果性和由价值引导的责任之间的张力关系中，历史意识完成了形成认同的行动。^[19] 人类自己的时间关联不只限于个人的寿命。在由个体形成集体认同的社会单位，它的自我关系扩展为一个跨越数代人的时段和连续性。个人的认同经常与这一扩展了的时段有关。认为自己属于一个跨越数代人的自我的这一意识，使这一集体中的个体成员明确这一特定的漫长时段。宗教性的或者是与宗教类似的群体毫无顾忌地把这一时段规定为“永恒”。人类把生物性的数代人的链条——人类是生活在此链条中的——转换为一个文化性的时间单位，它超越个人的寿命，涵盖了过去、现在和未来。在这一时间单位中，人们超越生死的界限，

感知和了解他们的集体自我，藉此定义他们的社会关系的文化性质。

这一跨越式的时间单位是通过历史意识产生并保持鲜活的。它是由过去的经验和对未来的期待构成的综合体。在这一综合体中，过去被当成一个精神的、运动着的力量出现，承载着人类精神所有有目的的、（在恐惧和希望中）以未来为导向的力量。这是回忆的力量，它不仅影响认同的特征，还使过去变成对未来的投射。

过去和历史意识是紧密相关的，但它们并不是一致的。历史意识根植在回忆的精神力量当中，但它在关键的一点上超越了回忆：它使处于社会群体或是个人的回忆之外的过去能保持鲜活，或使之变得鲜活。通过被加工过的经验，那些并不存在、被忘记或被压制的经验，历史意识影响着或是塑造着人类的回忆。^[16]历史意识拓宽了人类的时间经验的疆界。它给回忆中加入了知识，当然也就延长了记忆的时间，具有个人和集体的自我跨越数代人的持续性和长度。这一持续性的思想符合超越生死界限的需要，推动了文化的进程和实际的活动。正是在此进程和实际活动中，一个社会反映出和确认了它的归属性及它与其他社会的区别。

上述三种类型的危机在持续性方面的区别非常大。一个“普通”的危机将过去、现在和未来连接成自我的一个已知的、巩固的和不间断的整体。历史认同的偶然所造成的伤口，被时间进程的观念所治愈，像该观念在当事人生动的历史文化中发挥诠释和导向模式作用一样。而一个“关键性”的危机，没有既有的对时间秩序的治疗，需通过重新加工所发生的事情而进行“发明”。这一“发明”不是创造出本不存在的东西，而是将历史叙述的元素改建为一个新的时间秩序观念，或是给这一观念中添入新的元素。新的诠释模式克服了对摧毁性事件的恐惧，弥合了时间的裂缝。而在一个“灾难性”或是“创伤性”危机的情况下，基本的时间进程观念——过去、现在和未来构成富有意义的整体，其核心被摧毁，历史认同的伤口无法治愈。

五、认同和历史事件

在通过历史意识形成认同的进程和实际活动中，事件起着决定性的作用。它们以一种方式被回忆和被再现，以至于它们事实上的特殊性（偶然性）代表着个人或是社会的自我的特殊性和惟一性。^[17]这一哲理性的表达能描述人们熟悉的现象。例如结婚是社会和个人认同的一个因素，它建立和构成于一件事——一个婚礼的基础上，在婚礼上一个男人和一个女人结为夫妇。人类的生活充满了这样关键性的事件：如一次洗礼使一个人成为教徒；又如在古代社会，人的生命周期中每个有重要社会意义的阶段都会用一个特定的仪式来开始或是结束，这些仪式构成当事人认同的具体的、单独的、特别的过程。回忆让这一过程生动起来。通过这种方式，由事件构成的认同得以保持，并在社会的互动和交流中不断地得到确认，不断地（直接和间接地）被探讨。^[18]

这也同样适用于超越了个人和数代人的回忆界限的历史意识的长度。在形成集体的认同时，事件也同样发挥着决定性作用。历史意识用准则和价值的精神力量来加工事件，这些准则和价值通过文化的导向和意图调整着人类的行动。

但这并不是说（像人们通常认为的那样），历史意识简单地将当前的价值和准则用于过去。事情要复杂得多。历史意识涉及到的事件在精神上一直是鲜活的，它们具有规范的力量和对于现在的意义。事件通过人们对过去的回忆而被带到现在，因而获得了它们的意义，但这个意义不仅仅是事后追加，因为事件同时也已经被融入人类生活的内部和外部环境中，在此环境中和在此基础上它们才被回忆。在该环境还没有被后人阐释之前，这些事件就已经发生了。而它们恰恰决定了后人的生活。在通过诠释使过去成为现在的历史之前，过去就已经在历史的过程中起作用了。因此，认同不是历史文化领域中通过有目的的文化过程而制造

的一项“发明”。在事件的历史意义得到文化性的探讨之前，这个领域早就由过去的事件决定了。当然，从另一方面说，这一意义涉及到历史回忆及其创造性的精神潜能。

有认同的社会群体与超越了其成员寿命的过去有关系。这些成员觉得自己以一种特定的方式对过去是有责任的：他们利用过去，目的是为了表达、实现和确认自己群体的文化产物和在群体中有效的、能使群体的成员形成认同的归属性和与他者的界定。因此，他们能让自己和他者明白，他们的共同特征是什么，什么东西构成了他们的特征，什么东西将他们与他者区分开来。例如，在宗教认同方面，基督教徒在自己和拿撒勒的耶稣一生的基本关联中来观察自己的生命。穆斯林教徒以同样的方式，把自己与穆罕默德的生命中所发生的事件联系起来。

在历史意识方面，有规范力量的事件和个人及社会对那些事件的回忆构成了人类的认同。如果这些事件对于整个人类世界和人类生活总体来说是有联系的，那么它们就处于人类获知自己的生活世界的疆域之外。在这种情况下，这些事件有一个“神话”的特征。这不是说人类认为它们实际上并没有发生，而是说处于人类日常生活的经验的疆域之外的事件，它们的真实性反被看得更高，比所谓的真实世界更为真实。

在与现实的区别这一点上，神话和历史之间的区别在于：神话讲述的是一些事件的故事，这些事件本体论的状态不同于那些发生在特定时间、特定地点的事件的状态。它们神话般地发生在一个“更高”的现实之上，在神灵世界的时间中。在这样的纪事之光中，人们诠释发生在人类世界的事件时，必然会“突出”其现实性。这一“分离现实性”是必要的，这使得历史叙述具有了真相的意义和力量。藉此，历史叙述通过神的世界秩序观来调整人类的活动。

我在思考危机、事件和广义的认同之间的关联时用了“历史的”这一概念，是想涵盖构成认同的对事件的回忆的整个范围，这是区分神话和（狭义的）历史的前提。狭义的历史认为，构成认同的事件和人类经验视域之内的事件具有同样的状态。

当然，认同不是由一个单独的事件构成的，而是由一个事件与其他事件在时间上的联系构成的。在这样的联系中，一个事件获得了它特殊的意义，它决定性的力量。如果人们想让自己和与自己一起生活的他者明白：他们是谁，他们的生活秩序是怎样创造的，他们怎样理解他者的差异，这就总是会涉及到由一系列事件组成的一个链条，它把现在的生活状况和与人类有关的一个特殊事件相连。作为历史意识的内容，（最广义的）历史由众多事件的时间链条所构成。它具有形成认同的文化的力量。历史的认同是在描述历史事件时形成的，而这样的描述值得在世代的链条中持续下去。

上述这些事件形成认同的力量不同，因此处于不同的意义层面。按照人为的理想分类，可将它们区分为以下三类：

（一）有积极的创建和构成功能的事件。著名的例子有：对美国公民的政治认同极富意义的美国独立宣言、耶稣为了教徒的复活、犹太人从埃及迁出。

（二）消极地形成认同的事件。这种情况下，为了抗议和反对一个简单否定自我的尊重的事件，而形成了认同。这样的反面事件的例子之一是大屠杀，它在犹太人、德国人和其他卷入此事的人们的历史认同中起着一定的作用。例如它对自我理解和以色列政权的合法性起着重要作用，曾一直是德国人为反对它而必须达成一致的历史事件。^[19]对于当今的犹太人来说，大屠杀是他们认同的历史中心。^[20]另外一种类型的反面事件对于他者的认同有一定的意义。这种情况下，自我的认同不是通过人们想战胜对自我尊重的否定而完成的，而是为反对他者的认同而形成的。德国在很长时间内和很大程度上是这种情况。德国的认同在它现在的民族形式上与民族认同的西方模式（首先是法国模式）相反。德国人构想的有约束力的价值系统是反对“1789年思想”的。他们要求一条自己独特的、政治文化的“特别道路”，这一道路可被认为与现代化的西方范式不同。^[21]在德国民族主义发展的进程中，没有哪一件事具备规范的力量，可以像美国革命对美国人、或法国革命对法国人的意义一样，建立起德

国民族的自我理解。实际情况是德国历史上有多个历史事件都扮演着民族自我理解的参考值的角色——改革、解放战争、1871年战胜法国（色当大捷被当成民族的象征）、1914年8月整个民族的激动（“1914年思想”）。这些事件明显地与他者的民族认同的“思想”对立，首先是反对法国人的普遍导向。这使得人权和公民权在德国的独特道路上没有获得正确的定位，因此很长时间以来，它在现代社会的政治文化方面未能发挥充分的作用。

（三）将集体认同的旧表现形式转换为不同的新表现形式的事件或是事件链。在这种情况下，可形成认同的、被回忆起的历史变迁通向一个自我的秩序（个人的以及社会的）。这一秩序对人类现在的生活状况和对未来的期待而言，比有约束力的起源观念更具说服力。世俗化的进程就是一个这样的例子：宗教的认同改变为一个非宗教的、被称为“文化”的认同。又如一个新的宪法代替了旧的宪法。对于现在依然有效的德国认同而言，人们可以总结性地提及作为此类事件的链条的下述序列：纳粹统治的垮台、前联邦德国的新宪法、两德的统一。在两德统一过程中特别令人关注的、对于德国民族认同当前的表现形式来说完全是典型特点的是：在统一进程中没有任何可以被看作为“创建性的”或是“关键性的一幕”的事件。11月9日的柏林墙倒塌体现了历史的矛盾，因此不可能有此意义。客观来说统一后的德国像是前联邦德国扩大了版本，而从主观上，许多人的感受当然是不同的，这就给今天的德国认同带来新的问题。^[2]

对于在形成集体认同的历史过程中被作为决定性步骤加以回忆的事件的这些固有特征，我们还可以按照以下的分类进一步区分：

（一）作为转折点的事件。这里又可以以德国统一为例。统一将德国1945年之后的民族认同转换成一个新的形式。原先有一种并不特殊的归属感将前联邦德国和民主德国连在一起。随着前联邦德国认同的逐渐增强，以及随着东德认同的逐渐增强，这一归属感慢慢淡化了。自1989年之后，这两种认同融合为政治认同的清晰的民族维度。其他影响到德国认同的转折性事件则是欧洲统一的一系列事件。

(二) 对集体认同的既有模式提出质疑的事件。例如1945年德国的失败之于传统的德国民族主义，又如1989年共产主义体系的瓦解之于此前占主导地位的俄罗斯认同观念。

(三) 对集体认同的既有模式进行更新的事件。对此，美国的国内战争是一个很好的例证。

这一区分是不完整的，还可以继续细分下去。但这一区分对于我的论证来说已经足够，因为这说明影响集体认同的历史事件可以以极其不同的方式对认同施加影响。描述带有集体认同表现形式的规范力量的历史事件，不是只有一种方式，而是有广泛的范围，存在各种可能性。

作为对形成认同的历史事件进行分类的最后思考，我想阐述一下“普通性”、“关键性”和“灾难性”事件之间的区别，并将它们与认同形成认同的文化过程联系起来。

(一) “普通的”危机通向一个历史方案。凭借这一历史方案，体现这一危机的事件（如法国大革命中民众捣毁巴士底狱的风暴）如同在创建性行为中构成认同。在这种情况下，事件代表的是起源。

(二) “关键性”危机产生一种复杂的认同，其中变革本身是非常关键的。这种情况下事件代表的是变革和发展。例如对欧洲的文化认同来说，法国大革命是一个“大事件”：它构成了欧洲内部的时间化。^[23]

(三) 相反，“灾难性”危机则由一些事件所引发，这些事件阻碍历史认同的积极构成或者积极发展，摧毁在一个带有价值色彩的事件基础上形成认同的可能性，这一事件发生在与需要克服的危机的关联中。在这种情况下，事件带有“创伤性”的特征，在人类的自我评价中生发出一种摧毁性力量。带着这种力量的这些事件对认同造成持续不断的威胁，形成人类生活的时间秩序中的关联性的一个不可逾越的边界。例如法国革命中的恐怖事件，当然还有大屠杀。

六、创伤的历史化？^[24]

创伤是一个经验，它不可能融入到在文化方面指导人类活动的阐释关联中。它基本上没有任何意义，正相反，它摧毁了生活实践的导向体系的有效性的对意义的构想。一个创伤是对实际生活实践的严重破坏。这一破坏必须被克服。因此，一个创伤性的经验引发了一场艰难的阐释之战。它必须被诠释为是有意义的，即它符合在实际生活导向中发挥作用的^①理解和阐释的关联。这样一个意义首先存在于，所有损害到这一诠释模式的有效性和安全性的东西，都从创伤性的经验中被剔除或受到压制。赋予创伤一个必要的意义首先意味着将它陌生化，这是为了能克服创伤而篡改了经验。

每个人都知道这一破坏和这样的陌生化。当人们试图谈到一个是或曾是独一无二的、并深深震撼人心的经验时，这一破坏和陌生化总是出现。这不仅仅适用于有创伤性质的负面的经验，也适用于正面的经验（如巨大的幸福的经验）。谁有这样的经验，谁就将跨越日常生活的界限，因此也就跨越了对日常生活起决定作用的对世界的诠释和对自我的理解。但无论如何，若没有语言，那些震撼人心的、未被诠释的和不可诠释的事物就不能被保持在感知和回忆的疆域之内，因为只有在被诠释的感知和可回忆的经验的疆域之内，人们才可以应对它们。甚至在压制的黑暗牢狱中，这样的经验也趋向于表达自己：如果当事人不能谈论它们，就会被迫用行动来弥补语言的匮乏和不能用语言进行诠释的匮乏，这一行动是中断生命或生命的断裂。他们必须用这一被迫的行动的“语言”“谈到”它们，因为他们与这些事物是联系在一起的，必须在精神上与之联系，并能控制这一联系。

历史化是一个普遍传播的文化策略，用以克服创伤性经验的令人大受刺激的后果。当人们开始讲述历史，讲述发生了什么事情的这一刻，

就跨出了将破坏性事件融入对世界的理解和对自我的理解的第一步。在这一道路的末尾，历史叙述在事件的时间链条中给了创伤一席之地。正是在这一链条中，创伤才有了意义，才会失去它摧毁意义的力量。在一个事件获得“历史”意义的时刻，它的创伤性特征也就随之消失了。

这一通过历史化消除创伤性质的过程，可以通过将创伤性事件放入历史背景的各种不同策略来完成，这些策略分别为匿名化、分类化、普通化、道德化、目的论化、理论化和特殊化。

匿名化得到广泛的传播。人们用一个“黑暗”时期、用“命运”、用“魔鬼力量入侵”多少是有秩序的世界来形容由他者所造成的屠杀、犯罪、因他者的不作为而造成的苦难和相应的罪责。^[25]

通过分类化可以将创伤等同为一个可被理解的事件或是发展。通过给创伤一个抽象的称谓，对于那些由创伤所决定的人们（大多数人，不仅仅是蒙难人），创伤就丧失了它罕见的破坏性。通过这样的称谓，创伤融入到有意义的时间进展中。“悲剧”就是一个有重要意义的例子。这一称谓方式暗示了令人恐怖的事情，但是令人恐惧的事情是作为历史的一部分而发生的，这对那些历史的听众或是叙述历史的人们来说，传递出一个信息。^[26]

通过普通化，创伤性事件的破坏性被消除了。在这种情况下，所发生的事看起来好像是会频繁发生、在任何时期都会一再发生的事。人们会从人类的本性出发来解释它，认为各个时代虽有时间上的不同，但人的本性是相同的。因此创伤经常被看作是人类的或是人类本性当中的“罪恶”。

通过道德化，历史创伤的破坏性力量被文明化了。创伤性事件获得了代表人类行为普遍规律的事件的特征，这一规律是指人们不应该做这样的事。创伤获得了它的恐怖能震撼人心的这一消息的意义。这里最好的例子是史蒂文·斯皮尔伯格（Stephen Spielberg）的电影“辛德勒名单”（Schindlers Liste, 1994）。美国许多纪念犹太人大屠杀的博物馆也遵循着同样的策略。在展览的最后，在参观了犹太人所遭受的恐怖之后，参观

者通过一个清晰的道德的布告获得释然。

通过美学化，大屠杀变得直观而生动，它的意义能被人们掌握。它加入到开创世界、使世界可被人们掌握的感知类型中。这一恐惧现代化为图像，在图像中它被掌握——在最糟糕的情况下——成为可消费的。电影工业提供了足够多的例子。频频获得赞誉的罗伯托·贝尼尼（Roberto Benigni）的电影“美丽人生”（*Das Leben ist schön*, 1998）用闹剧的形式和一个动人的家庭故事使创伤不再令人精神错乱。美学化的另一个例子是在创伤性经验的遗址上建立博物馆，使得遗址不再神秘，而转化为可以直观的历史教训。^[27]

通过目的论化，创伤性的过去被现在（或至少是后来的）的生活形式调和了，而这一生活形式符合对合法化和可接受性的令人信服的构想。目的论化的普遍传播方式是，利用可作为罪证的过去，历史性地使一个生活秩序合法化，而这一生活秩序要求自己能够阻止过去的重现，或是代表着与过去相反的情况。这一历史角度是作为人们从历史经验中所汲取的教训而出现；创伤消失在学习的过程中。目的论化的著名例子之一是以色列的亚德瓦谢姆大屠杀纪念馆（Yad Vashem）。参观者按照时间的顺序，先深入体验集中营和毒气室的恐怖，然后看到以色列政权的成立。布痕瓦尔德纪念馆（Buchenwald）也是这样安排的，这是它在民主德国时期就有的形式。

通过历史理论性的反思，创伤性事件的令人痛苦的现实性可以消失在抽象的稀薄空气中。通过创伤的过程而产生的挑战性的时间上的断裂引发了批判性的问题：普遍意义上的历史是什么？哪些意义的原则在起作用？描述过去的阐释方式是怎么样的？回答这些问题就意味着克服历史变革的方案中的裂缝。当人们用相应的全面发展的历史方案来回答这些历史理论性问题时，事件链条中因创伤而堵塞的时间的河流^[28]就重新开始流动，流入现在生活的导向模式中。

最后，特殊化是一个真正学术性的、拔掉创伤性经验无意义之刺的方式。^[29]事实分裂为单个的题目，这些题目被委托给了专家进行讨论，

在整体的（有意义的）历史关联中，令人精神错乱的不和谐渐渐消失了。特殊化的最好的例子是将大屠杀研究作为一个教学和研究的领域。将它限制在研究专家的特殊领域，它就不再是一个整体上来说是对历史思考发出挑战的恐怖事件。

以上所有这些历史编纂学的策略都是带有精神活动的过程，这些精神活动的过程从心理分析的角度出发是人们所熟知的，它们消除了传记性经验的令人不安的特征，或是将其变成能够忍受的。最有效的过程当然是压制。但是只是看一个历史叙述是否，以及在多大程度上使用了压制机制，看它没有叙述什么，是容易的事情。而可怕的是一个叙述是否、怎样描述过去，使得它可怕的特征被掩盖在沉默之下。

心理分析可以教会历史学家，通过事后以减轻罪责的方式将过去现在化，有一系列的方法可以将过去经验的无意义性和令人不安的特征转换为历史的意义。例如知道自己卷入到过去的恶行、并对此负有责任的那些人，把这一过去划到自己历史的维度之外，推到对“他者”来说是关键性的历史维度中，从而把自己从过去中解放出来。这样把令人觉得沉重的“我的参与”（也可说是“阴影”）推到自我历史之外的心理分析过程可被译为历史编纂学。例如人们交换作案人和蒙难者的角色，或认为其他人是作案人，或把责任推诿给其他人，这样就把“我的参与”推到自我的历史之外。又如人们描画出过去的图像，在这幅图像中自己的脸消失在对事实的刻画中，尽管这些事实是客观地属于构成自我认同的事件的。

当人们探寻过去的创伤在服务于现在生活实践导向的历史撰写和历史文化的其他形式中所留下的痕迹，就可以观察到上述所有的策略。这些痕迹同时被回忆和历史两者掩盖了，有时候很难在集体回忆和历史阐释的光滑表面下发现破坏性的事实。

判断这样形成历史意义的、解除创伤的策略，不可避免地会引发以下的问题：历史学家的著作是怎样处理它们的？是否有可能避免将消耗意义的创伤陌生化和伪造性地转换为有意义的历史？而使人困扰的回答是：只要历史思考通向有意义的历史，这样的事就无法避免。必须是这

样。当然我不是对以下事实进行争辩：谨慎的历史研究能克服对令人痛苦的事情（包括令人有重负的责任）的强制性伪造。在这一点上，历史科学具有启蒙性批评所必要的能将事实曝光的功能。但是历史学家阐释这些事实（他们必须这样做），他们除了使用给创伤性事实一个历史意义的叙述性的诠释模式之外，没有其他任何选择。在此意义上，由纯粹的逻辑原因产生的历史科学是一个消除创伤的文化实践。它将创伤转换为历史。这意味着创伤无可避免地消失在对创伤进行阐释的历史之中吗？

20世纪大量的创伤性经验引起了与创伤的历史关系的变革。只要客观来说，蒙难者及他们的后辈，像作案人及他们的后辈和所有那些卷入这一违反人性的恶行中的人一样，是以恶意违背人类准则的这些行为所决定的；主观地来说，他们的任务就是面对这些违反人性的恶行，那么创伤性经验的伤害性特征的软转换就不（再）是可能的。

要认识恶行之面貌的问题，在人们对大屠杀的讨论中得到详细的讨论。在这一讨论中，人们总是试图维护这一创伤性事件的特性，以至于人们在回忆中把大屠杀与历史地形成意义的策略区分开，并用一对相反的概念——“神秘的”和“历史的”——来表达这一区分。只有把大屠杀当作是“神秘的”，才使得它的创伤性特征不会因历史化而消失。但是当人们用这种方式看待大屠杀，那么人们在否定历史化的普遍过程时，就剥夺了它爆发性的力量。当人们不把普遍的历史世界观用于这一创伤性经验，那么就把它从历史文化的已有的实际用途中切除了，因此它就只能存在于一个孤立的意義空间中。这一孤立化允许以普遍的程序来撰写历史，好像什么都没发生一样。（当人们将“大屠杀研究”建成是自己的、也就是说孤立的一个学术研究的领域；将“大屠杀教育”建成是自己的、同样也是孤立的一个教育领域时，这是很危险的。将学术研究和教育的其他领域分开，这一根本偏离的历史经验就间接地和强制性地固定了它思考和传授的方式。如果大屠杀是思考和授课的对象中不可缺少的一部分，这样的方式就是有问题的。）因此，承认历史事件的创伤性特征是一个超历史的“神秘特征”的尝试就会导致混乱，因为它最终使“普

通的”历史思考的消除创伤的功能成为合法的，并使之加强。

怎样才能阻止通过历史思考而消除创伤呢？我想建议用一种“二次创伤化”的策略。意思是说：做历史的方式必须要改变。要用一种新的方式来叙述历史，所叙述的创伤性事件本身要在诠释模式和叙述方式中留下痕迹，这一痕迹决定了历史学家的阐释工作及人们对其成果的接受。历史叙述要放弃它的完整性，放弃事件链条上的平滑的盖板。在按一定方法进行阐释的过程中和在描述历史的叙述过程中，历史叙述要表达出一定的“错乱”。

在通过阐释事件形成历史意义的基本原则的层面上，无意义必须成为历史意义的一个构成元素。具体来说就是：

如果说清楚发生了什么事情，那么在未经加工的客观事实惊人的赤裸中就可以避免恐怖的匿名化。

不是将令人恐慌的事件归入有意义的类型，而应将它们融入阐释的参照系中，这一体系对历史意义的传统分类提出质疑。

不是将历史普遍化、消除令人恐慌的经验元素，而是历史要保持对“将例外普遍化”的回忆。历史要回忆日常生活薄薄的盖子下面的恐怖事件，要系统地考虑到恶行的陈词滥调。

历史的阐释不是进行道德化，而是描绘出道德的界限，或者更确切地说描述出道德本身内在的腐朽性。

不是美学化，而是要强调非人文主义的野蛮丑行。

不是通过目的论来弥合时间的裂缝，而是历史要给世人展示，创伤性事件所发生的过去和对它们回忆的现在之间的关系，时间的河流是怎样堵塞的。不连续性、联系的破碎和折断成为历史意义本身的形式。儒特·克律格（Ruth Klueger）将这样的破碎比喻为“当人们试图把它们拼在一起时就会扎手的玻璃碎片”。^[30]

历史理论的反思要吸收创伤性的历史经验的破坏性元素，把它们加工成为抽象的概念和思想。

最后，特殊化必须要系统地和“强制性的总体阐释体制”^[31]联系在一

起，反思性地和历史、历史阐释和历史描述的跨越式联系连在一起。

当时间的流逝获得了文化导向的普通的历史形式时，蒙难者的哀号、作案者的狞笑以及观众备受议论的沉默都远去了。二次创伤化是一个契机，恢复非人文主义事件的声音。人们通过这样的方式回忆起恐怖的事件，历史思考获得了阻止恐怖事件再次发生的契机。

注释：

[1] Friedrich Dürrenmatt: 21 Punkte zu den Physikern, 载: Dürrenmatt, Friedrich: *Die Physiker. Eine Komödie in zwei Akten*. 1980年新版. Zürich 1980, 第91页。

[2] 参见 Küttler, Wolfgang; Rüsen, Jörn; Schulz, Ernst (主编): *Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen*. (Geschichtesdiskurs 5). Frankfurt am Main 1999.

[3] 参见 Rüsen, Jörn: Fortschritt. Geschichtsdidaktische Überlegungen zur Fragwürdigkeit einer historischen Kategorie, 载: 作者同上: *Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen*. Köln 1994, 第188—203页。

[4] Rüsen, Jörn; Straub, Jürgen (主编): *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zur Geschichte (Erinnerung, Geschichte, Identität 第2卷)*. Frankfurt am Main 1998 (darin die Beiträge von Roth, Bohleber und Laub und Podell); Friedländer, Saul: Trauma, Memory, and Transference, in: Hartman, Geoffrey H. (Ed.): *Holocaust Remembrance: the Shapes of Memory*, Oxford, Cambridge (Blackwell) 1994, 第252—263页; Bronfen, Elisabeth; Erdle, Birgit R.; Weigel, Sigrid (主编): *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. Köln 1999; Caruth, Cathy: *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. Baltimore, 1996; Bergmann, Martin: Fünf Stadien in der Entwicklung der psychoanalytischen Trauma-Konzeption, in: *Mittelweg* 36, 5 (1996), H.2, 第12—22页; Bohleber, Werner: Traumata und deren Bearbeitung in der Psychoanalyse, 载: *Bios* 11 (1998); Platt, Kristin: Gedächtnis, Erinnerung, Verarbeitung. Spuren traumatischer Erfahrung in lebensgeschichtlichen Interviews, 载: *Bios* 11 (1998); Laub, Dori, "Knowing and not-knowing. Massive psychic trauma: Forms of traumatic memory", 载: *International Journal of Psychoanalysis*, 74 (1993), 第287—302页; Kolk, Bessel A. van der: "The body keeps the score: Memory and the evolving psycho-biology of post-traumatic stress", 载: *Harvard Review of Psychiatry* 1 (1994), 第253—265页; Kolk, Bessel A. van der; Harth, Onno van der, "The intrusive past. The flexibility of memory and the engraving of trauma", *American Image*, 48 (1991), 第425—454页。

[5] Shakespeare: *Hamlet*, 第1幕, 第5场, 第189及以下数行。

[6] Shakespeare: *King Henry IV*, 第2部, 第3幕, 第1场, 第46及以下数行。

[7] *Alkestis*, 第1159—1163页。

[8] 参见 Rüsen, Jörn: *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln 1994, 第3及以下数页。

[9] Shakespeare, *King Henry IV*, 第2部, 第3幕, 第1场, 第80—81行。

[10] 公羊传, 鲁哀公十四年(公元前481年——译者注)(阿希姆·米塔克 [Achim

Mittag])提供的友好提示)。

[11] 对历史思考的解释问题参见Rüsen, Jörn: *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen 1986, 第22及以下数页。

[12] 见上面第二章。

[13] 这并不意味着人们没有尝试赋予这类危机一个意义,并打破回忆的束缚。这类尝试失败了,正使得人们看到这一类型危机的灾难性特征。

[14] Diner, Dan: *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus*, 载: 作者同上: *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*. Frankfurt am Main, 第62-73页。

[15] 奥里克(Olick)和莱维(Levy)强调了这一历史回忆的双重特征。(参见Olick, Jeffrey K.; Levy, Daniel: "Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics", 载: *American Sociological Review* 62 (1997), 第921-936页)。他们区分了前联邦德国人民怎样对待大屠杀的两种维度:一是神秘的维度,二是理性的维度。在神秘的维度中,过去像一个禁忌,预定了行动的模式,这些行动模式不容许人们有任何论证性的讨论。过去是凌驾于现在之上的。在理性的维度中,情况正相反:现在的思考和行动是由过去决定的这一制约性,变成了权衡地思考的事情;它可以用仪器来处理,于是现在凌驾于过去之上。那么历史化就是将历史意识从神秘的维度转化为理性的维度。在这样的理解中,历史事件的特殊性就消失了。如果清楚地、理想化地区分这两种维度,历史思考的“神秘的”和“理性的”元素就很难重合和生动地互相联系起来,历史化的多样性就被简化成为一个单线条的理性化的过程。(可赢得澄清和批评的机遇的理性化、意外地变成了遮盖相悖的意义的理性化)。

[16] 回忆、遗忘和历史意识之间的关系参见Ricoeur, Paul: *Gedächtnis - Vergessen - Geschichte*, 载: Müller, Klaus E.; Rüsen, Jörn (主编): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbek 1997, 第433-454页; 作者同上: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern - Vergessen - Verzeihen* (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge, 第2卷) Göttingen 1998。

[17] 于尔根·施特劳普(Jürgen Straub)把这样的事件恰切地称为“叙述的中心”(Straub, Jürgen: *Temporale und narrative Kompetenz—zeit—und erzähltheoretische Grundlagen einer Psychologie biographischer und historischer Sinnbildung*, 载: Rüsen, Jörn (主编): *Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*. Köln 2000.)

[18] 参见Müller, Klaus E.: *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*. Frankfurt am Main 1987。这一使人印象深刻的人种学知识的综合制造了时间秩序对于认同形成的重要作用。参见Müller, Klaus E.: *Zeitkonzepte in traditionellen Kulturen*, 载: Müller, Klaus E.; Rüsen, Jörn (主编): *Historische Sinnbildung—Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbek (Rowohlt's Enzyklopädie) 1997, 第221-239页。

[19] 参见Zuckermann, Moshe: *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands*. Göttingen 1998。

[20] 参见Webber, Jonathan: *Erinnern, Vergessen und Rekonstruktion der Vergangenheit. Überlegungen anlässlich der Gedenkfeier zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz aus jüdischer Perspektive*, 载: Fritz Bauer Institut (主编): *Auschwitz. Geschichte, Rezeption und Wirkung*. Frankfurt am Main 1996, 第23-53页。Webber sagt, "that to a certain degree the Holocaust has replaced God" in *Jewish self-understanding* (第49页)。参见Novick, Peter: *The Holocaust in American Life*. Boston 1999。

[21] Faulenbach, Bernd: *Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*. München 1980。

[22] 参见Rüsen, Jörn: *Historische Erinnerung—zweideutig—eindeutig. Zum 5. Jahrestag*

der Deutschen Wiedervereinigung, 载: Schulverwaltung. Zeitschrift für Schulleitung und Schulaufsicht. Ausgabe Nordrhein—Westfalen, 6.Jg., Nr.9, September 1995, 第239—240页。

[23] 参见Jaeger, Friedrich; Rüsen, Jörn: Geschichte des Historismus. Eine Einführung. München 1992, S. 21f.

[24] 接下来的思考是受了一个题为“集体认同、危机经验和创伤”的会议的启发,该会议在国际研究项目“以对比的视角看中国的历史编纂学和历史文化”的框架下于1998年6月17日至20日在埃森的文化科学研究院举行。我尤为感谢苏珊娜·魏格林-施威德茨克(Susanne Weigelin-Schwiedrzik)的启发性提示。

[25] 对此的一个例子是战后第一次德国社会学家大会上莱奥波特·冯·维泽(Leopold von Wiese)评价过去这一时期所用的方式(参见下面第八章)。

[26] 对此的一个有趣例子是德国著名的、富有影响的历史学家特奥多尔·席德尔(Theodor Schieder)怎样应对他卷入纳粹罪行一事(前不久才被发现)所用的方式。参见Rüsen, Jörn: Kontinuität, Innovation und Reflexion im späten Historismus: Theodor Schieder, 载: Rüsen, Jörn: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt 1993, 第357—397页,特别是第380及以下数页。

[27] 参见Rüsen, Jörn: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. Köln (Böhlau) 2001, 第181—216页(Auschwitz – die Symbole der Authentizität)。

[28] 这里我援引了丹·迪纳(Dan Diner)的比喻。参见Diner, Dan: Zwischen Aporie und Apologie, über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus, 载: 作者同上(主编): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. Frankfurt am Main, 第62—73页。在一次讨论中,他说大屠杀不是一个叙述而是一个统计,从而着重指出大屠杀是无意义的,把这一无意义当作成它的不可叙述。

[29] 在抑制心理学中称作“拔掉”(splitting off)。

[30] Klüger, Ruth: Weiter leben. Eine Jugend. Göttingen 1992, 第278页。

[31] Friedländer, Saul: “Trauma, Memory, and Transference”, 载: Hartman, G. H.(主编): Holocaust Remembrance: The shapes of memory. Oxford, 1994, 第252—263页,引文出自第258页,参见: 作者同上: Writing the history of the Shoa: Some major dilemmas, 载: Blanke, Horst—Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas(主编): Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. Köln(Böhlau) 1998, 第407—414页。

第八章

对大屠杀的回忆和德国的认同

因为是前辈人造就了我们，因此他们的迷惘、他们的热情、
他们的错误，

还有他们的罪行也造就了我们，完全脱离这一链条是不可能的。

弗里德里希·尼采 (Friedrich Nietzsche) ^[1]

回忆点点滴滴敲打我的心头，

回忆的煎熬使我难以成眠，

无论知觉反抗与否，

认识依然显现……

埃斯库罗斯 (Aischylos) ^[2]

一、世代的链条

大屠杀是近代历史上最为极端的危机经验（至少对于那些直接地或间接地、和大屠杀同时代的或是在历史的关联中卷入此事的人们来说）。它灭绝种族的屠杀特性和它对现代文明基本价值的极端否定与颠覆是独一无二的。^[3] 它甚至摧毁了历史阐释本身的原则。它经常被形容为意义的“黑洞”，将历史阐释的每一个方案都瓦解了。将它与它前后的时代进行有意义的叙述的联系受到阻碍。它体现的是历史的一个边缘性体验，无法融进一个前后有关联的叙述中。将历史发展的跨越式方案用于这一事件的

每一个尝试都失败了。

但是无论如何，人们有必要将大屠杀感知为一个历史事件，并在历史编纂的诠释模式中给它一席之地。在这个诠释模式中，我们理解自己，表达我们的希望和对未来的恐惧以及形成我们和他者交流的策略。如果我们将大屠杀放在历史之外，赋予它一个“神秘”的意义，那么它就丧失了作为带有经验的证据的真实事件的特征。同时，历史思考在把握过去的体验方面就会受限制。这样就在两方面违反了历史思考的逻辑，这是因为一个神化不能与可检验它的可信度的经验（在内部世界的意义上）联系在一起。因此，在历史理论的意义，大屠杀是一个边缘事件；它突破历史思考的对象范围的层面，到达了历史思考精神过程的中心。^[4]

下面我想分析大屠杀的边缘特征在集体认同形成过程当中扮演着怎样的角色。我主要想谈谈二战之后德国的认同问题（首先考虑西德的情况），但是我相信，那些在其他许多社会中同样会显示出来的形成认同的元素会出现。

今天的大多数德国人处于和纳粹时期的德国人相关的具有影响力的、跨代人的生活关联中。不是他们找出了这一关联，而是这一关联决定了他们，尽管这一关联处于他们的诠释（完全不同的，相矛盾的）之外。这一依赖性可以用如下的图表表示：

同时代人、观众、同路人、受益人、犯罪人、受害人、反对人	过去
↓	↓
世代的链条：决定事实的关联，“命运的因果性”	“客观”的历史
↓	↓
处于纳粹统治后果的生活境况中的（西德）德国人	现在

表3

在这一宿命的联系中，可简单区分四种类型的受纳粹时期影响的现在的生活状况：

1. 纳粹时期的影响渗入德国人民现在的生活条件中。除了已经提到的后果(如德国的分裂),我想至少再举两个其他的例子:(1)战争中大量死亡造成的世代链条的断裂;(2)德国文化中富有影响的犹太人元素的消失,这也是不能被忘记的。

2. 在精神的层面,人们可观察到立场和态度的持续沉寂(例如:独裁的性格、某种工作道德、“受权利保护的内心世界”、反对西方的仇恨)。不是单个的态度将数代人联系在一起,而是一种形势、一种民族心理决定了德国认同的延续和变化。各种精神因素之间的关系的历史性特征是一个通过人类生活境况的变化所产生的持续和改变的合成体。

3. 特别应提到这一民族心理的特殊元素,存在于创伤转化的不同的类型当中。我指的是受害人的精神的遗产,也指的是犯罪人给予子孙的精神遗产。^[5]

4. 最后,参与了大屠杀的那些人(犯罪人、受害人、观众)的回忆变成了历史意识的一个前提因素。这一回忆可以随生活境况的变化而改变。但无论如何,这一回忆(包括强制性的遗忘)主要将大屠杀描述为一个在根本上决定德国认同的历史事件。

所有的因素共同构成了战后德国历史意识的“转折点”。我们必须在过去和未来之间调和这一历史意识,必须超越过去和未来之间的距离。只有把已有的生活境况诠释为历史发展的结果,才能做到这一点。这一历史发展应该是开始于纳粹时期,或至少贯穿纳粹时期,并通向另外的一个未来。通过弥合作为前提的过去和被预期的未来之间的裂缝,宿命的因果性就转化为能引导出价值的对认同的接受和认同的合法化。

这一“宿命的因果性”就成为诠释的任务。通过人们决定价值地、诠释性地彻底加工过去,过去作为被诠释了的历史就进入到德国人历史的自我理解中,并决定他们的集体认同。以下的图表可以直观地表现这一过程:

同时代人、观众、同路人、受益人、犯罪人、受害人、反对人	过去
↑	↑
世代的链条：决定价值的立场	“主观”的历史
↑	↑
作为文化活动之结果的德国人（西德）的集体认同，致力于他们对纳粹统治及其后果的回忆	现在

表4

在这一转化当中，过去的灾难性经验一直是一个关键性因素。在指导行动的意图的层面，它转化为阐释能力的叙述性的元素，藉此，过去相对于现在来说成就为历史。在这一阐释过程当中，灾难是形成负面评价的力量，它在历史论证的叙述的河流中引人注目，并用过去的关键性事件决定德国人现在的自我关系，即构成了德国人集体认同的方案和与他者的区别的方案。

下面我想将通过纳粹时期、特别是大屠杀的历史作用和将其阐释性地现在化而形成德国认同的过程形容为理想化划分的三种先后产生的态度。作为跨越式的关联体，首先可以确定的是在1945年之后，大屠杀并不是德国人研究纳粹时期时会援引的关键性事件。相反，战后德国历史意识的发展可以被形容为一个过程，在该过程中随着时间间距的不断增大，大屠杀事件获得了越来越重要的意义。^[6]因为不断增大的时间间距澄清了回忆和历史意识之间的区别，即自然地引起了从回忆到历史意识的转化，因此可以说，正是由于人们对纳粹时期的回忆具有了被分解了的历史意识的特征，^[7]大屠杀事件因而获得了它的历史意义。

我想将这一发展过程和纳粹时期及大屠杀在德国人历史的自我理解中所扮演的角色分成三个时期。^[8]我们可以通过1968年和1989年这两个转折点（这些数字通常是任意性和象征力的混合）按时间顺序来划分这三个时期，并将之归类为三代：战争和战后重建时期的一代、战后的一代和他们的孩子。这三个阶段不是三个简单的、时间前后衔接的时期，而是

理想划分的结构类型，即是说它们可以用来描述和突出不同的各个时代的特征。这三个时期不是被设想为时间上相衔接的三个时期，而是具有复杂的、相互交织的关系：它们互相渗透，形成西德历史文化发展中的不同格局和混合关系。例如第一时期的“沉默”策略（下面马上就会谈到这一点），在此后甚至直到今天都发挥着作用，至少精神上一直在起作用。这也适用于第二时期的道德主义对大屠杀的消极现在化：这里所形成的德国认同的精神格局和力量对第三代人仍起作用。在第三代人那儿涉及的仅仅是一些新的萌芽思想，对于这些新的萌芽思想，人们则需要耐心等待它们在新的德国民族政权中发挥作用。

我们不应把这三种类型理解为它们是被排除在真实生活之外的，好像一个人只能属于其中一类特性集合而不能归于另一类。恰恰相反，在德国人如何对待纳粹时期的复杂发展过程中，清晰的分类应该使观察这些过程中纳粹时期的三个类型之特征的混合关系的目光更加锐利。例如带有清晰的特征区别的世代的典型区分，可以对纳粹时期德国的历史文化的不同时期性进行同时性的阐述。正是这一区分，使清晰的按时期化进行的描述和归类成为可能，并能区分发展的各个步骤，要求符合发展逻辑的关联性，并概念性地解释大量的现象。

二、沉默和外属化

当然，在战后的第一个时期，纳粹主义在所有当代人的意识和无意识中都是鲜活的。纳粹主义的罪行深深烙印在犯罪人、受害人以及那些了解此事和至少曾预感到此事的人们的回忆中。因此，屠杀犹太人的纳粹主义从一开始就是一个历史的事件，在战后必须因为反对纳粹主义而形成德国的集体认同。至少这一经验对战后德国认同形成过程（有意识或无意识地）产生了极大的影响。

对于德国人来说，这一时期是以他们体验到完全的失败而开始的，

不仅仅是军事失败，还有集体的自尊和民族的自我理解的失败。战争的末尾和紧接着的战后时期被体验为极端的持续性断裂，过去必须被摆脱，而人们尚未赢得勾画出行动视角之轮廓的未来。弗里德里希·梅尼克（Friedrich Meinecke）将这一时间经验称之为“德国的浩劫”。^[9]

同时，这一灾难是（区别于第一次世界大战的失败）认同的一个深深的裂缝。它使迄今为止的民族意识变成极其让人怀疑的。对于个人认同来说是必需的人们的自尊，不能再无困难地由传统的民族主义的文化资源来供给，这是因为这一资源被纳粹主义高度激活、汲干并通过纳粹的衰亡而耗尽了（传统民族主义的其中一个元素可以存活下来，即由德国人在工业劳作进程中的能干而产生的自尊^[10]）。

为了在精神上能生存下来，历史认同的裂缝必须要被跨越，它的基本危机必须被克服。这可通过呼唤传统——至少是在学术辩论和教育体系的层面上——来做到这一点，而传统可被理解和确定为与纳粹主义的意识形态相悖。因此，弗里德里希·迈内克建议，将歌德文化用来治疗德国的认同创伤。^[11]

纳粹主义曾封锁传统历史地向现在延伸，只有克服这一封锁，才能和一个形成集体的传统相连接。为了重新获得形成集体归属感和行动能力的历史基础，纳粹时期和大屠杀被从那些形成认同所涉及到的人们的历史中清除出去。

纳粹主义和大屠杀不是属于“我们的”历史的历史性事件。它更多地是分散地受他者的差异性的牵累，受那些陌生人的、那些从外面入侵的人的，根本就是反历史的人的牵累，与之对立的自我和独特性必须被实现和申明。非常典型的是莱奥波特·冯·维泽在德国战后第一次社会学家大会上谈到这个时期的说法：“像一次阴险的突然袭击，瘟疫从外而‘来’，人们没有任何准备。这是一个社会学家接触不到的先验的秘密。”^[12]

后来这一说法受到多方面的批评。这些批评出自1945年后的需要，认为很大一部分德国人民卷入了纳粹罪行。这一观点——当然它是令人期待的——只有在特定的精神条件下才站得住脚。很少有人说清楚是否

存在这些条件，在多大程度上存在这些条件。失败的意识、和物质匮乏作斗争及来自外界的责任推诿（来自战胜国）等因素，多方面阻碍德国人回忆那段历史，承认自己卷入纳粹罪行、认为纳粹罪行是自我生活历史的一部分而感到负疚。在很大程度上，这是因为缺乏对自我进行批评的内心自由，否则过去的魔力就能破除了。^[13]（值得注意的是个别的例外情况确认了这一规则。）

在公开讨论中，大屠杀和相关罪行被推到一旁，使得德国的认同危机得到克服。如果说是压制或是隐瞒是错误的。这一罪行的发生，根本没有成为集中和广泛的公开讨论的对象。大屠杀和相关罪行下意识是存在于现在的，总是一再地浮出表面。这一“不作为讨论主题”有一个独有的特征，最好称之为“集体的（有意识的）沉默”。这一（有意识的）沉默属于新的西德民主的基础历史。令人惊奇的是，它很快地传播开来，将纳粹体系的大部分精英纳入进新联邦共和国是它传播的前提之一。这一纳入有精神上的一面，因为大家有不出声的一致性，就是这些精英卷入纳粹统治和他们的罪行被简单地作为事实，对，不是隐瞒，也不是不作为讨论的主题，而恰恰是“（有意识的）沉默”。^[14]对纳粹罪行的集体沉默是将（不仅仅是）精英人物纳入新联邦德国的一个成功的政治策略。它破除了精神的束缚，这一精神束缚毫不含糊地将定罪（协助）犯罪人作为建设新的民主国家的前提。

但是人们不应该忽视，在政治成功的同时，（有意识的）沉默有精神的内在的一面，要求很高的文化代价。这是因为人们不能通过（有意识的）沉默让过去消失，过去是作为未被谈论的东西，在精神上存在于现在，在公众的（有意识的）沉默中，过去被加工成在意识的表层上丧失它摧毁性和使人心情沉重的特征。有时这通过简单的压制就能发生。但是对于联邦共和国的民族心理历史更为重要的是（研究的还太少）使历史变得可使人承受的变和诠释的精神过程。和无意识的回忆的力量一起，回忆和遗忘的混合体被调制出来了，它被后辈人感知为沉重的负担，在他们试图战胜它的过程中一直发挥着作用。^[15]可以说一个跨代人的回忆的

共同体被打破了。这样的打破是对历史认同的严重破坏。

在第一代人认同形成的精神策略中，纳粹时期的恐怖特征被投影为作案人与自我的差异，这一差异存在于自我的边界之外。纳粹被魔鬼化，被驱逐出德国历史的属地。“普通的”德国人——这些必须要和他们的过去妥当相处的人——像是受魔鬼引诱的无助的牺牲品一样。^[16]这种形成历史认同的心理策略，原本就是将自己的历史归因于他者的差异，可被形容为推诿和回归的心理分析类型。它可以在知识分子的学术讨论中得到证实。^[17]后来，极权主义理论确认了这种外属化：冷战中处在铁幕之外的他者必须验明身份，纳粹主义的让人心情沉重的经验可以被归入敌人、共产主义的特性。这样一来，就不是我们自己有罪，而是他者有罪。^[18]

此后，公众的沉默和外属化的政治策略被批评为德意志精神在联邦共和国的结构变形。这一批评是以道德主义保持距离的现在化形式重新接近纳粹时期的结果。它构成了第二个时期。这一批评和这种道德主义的最著名的证据是亚历山大·米切利希（Alexander Mitscherlich）和玛格瑞特·米切利希（Margarethe Mitscherlich）的书《无力悲痛》。^[19]如果必须通过摧毁迄今为止有效的历史持续性观念来克服深刻的认同危机，那么，这一批评自然忽视了在集体的认同断裂中精神存活的有限可能性，同时也忽视了遗忘（也就是排挤）所扮演的角色。贯穿纳粹时期并与被看作“自己的”德国历史相联系的少数持续性线条之一是对纳粹主义的反抗（共产主义的反抗是个例外）。相应地，反对纳粹的运动在50年代和60年代早期的西德历史文化中扮演着重要的角色，特别是在历史课堂中。它代表着“自由的思想”^[20]，是新的西德民主的根本性元素。^[21]此外，通过对“内心的反抗”的论证，我们可以看到另外一条线：许多没有被纳粹驱逐的、没受什么损害地经历了纳粹统治时期的知识分子要求这一线条。这一“反抗”也应该在敌对的纳粹时期证明形成认同的价值的贯穿性效应，并使之令人信服。

三、道德的间距化

战后的下一代人必须批判地研究他们的父辈，形成自己对集体认同的构想。他们的历史归属感观念处于与大屠杀的关联中，并受到两个互相对立的意图的影响：其中一个意图是要将纳粹主义有意识地带入德国人的集体记忆，让它在认同形成过程中发挥重要的作用。纳粹主义第一次在到达德国自我理解的精神领域的历史视角中获得一个地位。这样以来，不光是大屠杀，而是整个纳粹时期，在德国人的历史的自我理解中扮演一个新的角色。纳粹时期和大屠杀成为历史上构成德国人认同的（负面的）决定性事件和反事件（Gegenereignis）。通过对它们的排除和与之划清界限，它们成为德国人自我理解的整体的一部分。

新一代人在对这一部分德国历史的严厉的道德批评中建立了他们的自我关系和自我评价。他们使用了（西方传统中的）政治文化的普遍标准，这些标准在形成西德民主的进程中对政治社会化起着决定性的作用。^[22]通过有意识的负面界定，纳粹主义就成为自我认同的一个决定性元素。^[23]从深层心理来看，可以说这是一个反认同（Gegenidentifizierung）。^[24]联系到大屠杀，这一界定导致与受害人一致的认同。其他人是罪人（和不作为的观众）。差异作为自我的必要元素丧失了超历史的地位，而成为德国历史本身的一个部分，新的德国被历史地置于它的反面。

将大屠杀融入德国历史，改变了人们的集体认同观念。在独特性方面，德国历史丧失了它有约束性的传统特征。传统被普遍的价值准则所代替。这一普遍主义成为一个新的德国的自我理解的（积极的）关键性因素。^[25]通过纳粹时期负面的历史事例，这一普遍主义赢得了精神上的说服力。纳粹主义被带入德国自我感知的疆域内，并且被现在化了，这迫使新的一代人产生一种精神上的态度，即站在纳粹主义的反面。他们将

自己严格定位在与纳粹的历史关系之外，这一关系本可以延伸到自我的中心。通过将这一道德的基础踩在脚下，从德国历史的特殊性走出，自我开始活动。第二代人因此有能力将自己从（有意识的）沉默遗留下来的精神重负中解放出来，同时将自己和犯罪人的一代人拉开距离。这样，事实上一个“道德的惩罚之棒”^[26]就属于他们的精神财产。

在这样的精神过程中，他者的差异性成为自我历史的一部分。差异性存在于自我的过去，但同时又被排除在自我范围之外。历史思考变成“批判性的”。^[27]这一融入和排除的奇特混合是易破碎的。社会准则和价值的超历史的普遍主义关系到以矛盾的形式出现的历史经验。这一易碎的形式在许多今天的德国人那里还继续存在，特别是那些用戈德哈根（Goldhagen）的命题来有力论证道德间隔化的人。这是因为戈德哈根对大屠杀的诠释正好区分了自我和他人，称赞了第二代人在与大屠杀关系中的认同构想。戈德哈根认为大屠杀在自己（美国—西方）的历史中是对差异性的单纯经验，与之划清界限和与之有区别正好构成了自我，因此他的观点得到了人们的赞同。

将大屠杀加工到自我认同的历史维度中，问题是很明显的。仅仅因为矛盾和排除，20世纪的德国历史在纳粹和大屠杀时期的真实历史关联就是不可信的。戈德哈根向今天年轻的德国人无情地指出事实就是：屠杀犹太人的是“德国人”——他们的父亲们和祖父们。那些鼓掌的观众现在知道自己是处于和犯罪人的历史关系中的“他者”，大屠杀只有在受害人一方才有认同的潜能。戈德哈根的大屠杀诠释是完全缺乏历史性的，正勾勒出那些庆祝历史性的缺乏、通过对新近德国历史的批判性关系来突出自己的人的历史文化。专业历史学界对戈德哈根的命题提出批评，而公众则对之持赞同的态度，这之间的矛盾正揭示出德国人与大屠杀之间形成认同的关系中缺乏历史化。

四、历史化和占有

基于上述的状况，第三个时期看起来好像要折断。通过与大屠杀的一个新关系，是否真的能形成集体认同的一个新的、政治上有效的形式，这是一个没有答案的问题。但是存在着一些症状性的指标。^[28] 重塑德国认同的决定性的新元素是：在和犯罪人的家谱性的关联中开放德国的历史文化。这一家谱性的关联在数代人的链条中是一个客观的事实，不能高估它对于德国人新近的民族心理历史的意义。对大屠杀的道德批评和与之相应的和受害人一致的认同，以一个负面的现在化的独特形式，突出了德国人的历史自我关系的各个组成元素中的跨代人关联。

在世代的更迭中与大屠杀的距离渐渐拉大，提供了一个机遇，以弥合从自我关系的历史视角将今天的德国人与他们的父亲和祖父分开的精神裂缝。屠杀犹太人的是“他者”。但是这些“他者”同时是德国人和那些在德国历史世代的更迭中不能（或只是消极地）与德国人保持一致的人。正是这种一致，使得跨代人的协调看起来要开始。我想列举几个证据：^[29] 一、一个对跨代人的关系在心理分析基础上进行举例研究^[30]；二、超越了1945年的持续性的断裂、探求个人持续性的德国时间历史的新视角化^[31]；三、过去几年中对民族主义以及首先对下列事实的大量的令人惊异的促进工程^[32]：在关于大屠杀的公开讨论中，受众人注目的讨论者开始有意识地、有时甚至是挑衅性地将犯罪人称为“我们”。例如克里斯蒂安·迈尔（Christian Meier）就主张将大屠杀融入德国历史地形成认同的视角中。在他再版的《奥斯威辛之后的40年》一书的前言中，他肯定无误地谈到“将1933到1945年的德国人纳入一个历史的‘我们’的一个假定性尝试。”^[33] 迈尔自己则跨出了从纯粹的假设到积极的陈述的步伐。在1997年4月11日的时代杂志上，他评论了有关柏林犹太人纪念碑的争执，称屠杀犹太人为“我们的罪行”。^[34] 赖因哈特·科泽勒克（Reinhart Koselleck）

也曾发表了相似的意见。^[35]接下来我想引用一个非历史学家、知名的心理分析学家的说法：蒂尔曼·莫泽尔（Tilman Moser）在迪娜·瓦蒂斯（Dina Wardis）德文版的《回忆的印章》一书的前言中说道：“我们德国人……组织和进行了大屠杀。”^[36]让人印象特别深刻的是这句中的“我们”。克劳斯·冯·多南依（Klaus von Dohnanyi）在一次关于瓦尔泽—布比斯（Walser—Bubis）争论的报告中指出：“我们的当代人中谁想真正归属这个带有悲剧性和完整的历史的国家，谁想真正严肃地和真诚地理解它的德国性，他就必须要能够说：我们使种族主义变成了人民屠杀；我们开始屠杀犹太人；我们在东方进行了灭绝战争。因此，用瓦尔泽的话来说就是，这些罪行也是我们个人的耻辱。不是“德国”，一个抽象的国家；不是“德意志帝国”这一政权的组织形式；不是其他德国人——不，是我们自己干的。今天，没有比从这一耻辱时代走来的共同出身更能清楚定义……德国的认同的事情了。”^[37]让人惊异的是，在争论中人们多么少地把“我们”这个词感知为一个新的、能产生认同的对待大屠杀的方式的引人注目的一个语言标志，并加以讨论。^[38]

上述的意见表明我们有必要在认识大屠杀方面重新构想德国的认同，这是一个挑战。世代客观存在的血缘链条成历史视角的一个结构性元素，在其中形成了德国的认同。德国人开始（也许我应谨慎一点地说：应该或能够开始）把自己理解为历史变迁的产物，在这一历史变迁中大屠杀的犯罪人、受益人和观众成为这一历史经验的有机成分，他们作为自我反思的镜子能使德国的特殊性呈现出来。第二个时期的超越时间的道德间距被改变成一个特殊的历史间距。看来大屠杀在塑造德国认同的事件的链条中获得了一个地位。当然它在这一新的历史地点不会丧失它作为价值体系之对立面的特征，而德国人集体地感到受这一价值体系的约束。当然它不会丧失这一特征。在此当中起决定作用的是，随着新的历史定位，他者的差异性现在已成为自我的一部分。

这一新的德国自我理解的历史特征必须体现在具体的细节上。为了历史的新的持久性，必须解决戈德哈根辩论所指出的、人们不能持久进

行有政治和文化效用的回忆大屠杀的尝试活动的问题。这一持久性的前提条件之一是，将今天的德国人和昨天的犯罪人连在一起的数代人的链条不能被折断。戈德哈根寻找犯罪人的尖锐问题应一直被当成问题提出来，即使对这一问题的回答不能让人满意。我们必须自己给出这个答案。

不管结果如何，只要大屠杀属于这个过去，就不会谈及“谅解民族的过去”^[39]，这种情况在可预见的时间内不会有任何改变。另外一个问题是：是否及怎样将大屠杀事件融入作为“普通化”进程的德国历史中。当普通性意味着德国自我理解的历史特征中令人精神混乱的负面性质消失了，那么只有从跨代人的关联中跨出为代价，这才会成为可能，但这是和上述三种时期的逻辑相矛盾的。如果诠释性地将自己历史中负面的历史经验当成是自己的、并与之共存是属于普通化的，那么就可使用这个概念。绍尔·弗里德伦德尔（Saul Friedländer）曾清楚无误地指出普通化的意义是：“德国人民是普通的人民，德国是一个普通的社会，像其他任何一个社会一样。说出此话的人当中没有人会对此产生任何怀疑。但是一个为了要拥有现在和未来而没有回忆的社会，一个剔除悲伤，一个舍弃自己过去的社会，会是一个普通的社会吗？”^[40]

对德国人来说，在集体记忆中构成认同的时间上的事件链条，包含了带有极端负面意义的大屠杀事件在内。这样就排除了自我历史特征中的普通的连续性和关联性，这一连续性和关联性要通过贯穿始终的积极的身份确认（和相应的排除负面因素）才能得以完成。在自我理解的历史的角度，对立和冲突才有意义，才变得显著。只有带着这些特征，才能联系到一个历史的意义，才能由过去的负面经验打出作为行动视角的一个另样的未来的火花。对于第三代人来说，在历史化的步伐中，这一意义可以增长，凭借此意义，他们将自己归入已有的、和纳粹时期相连的跨代人关联中。埃里·维塞尔（Elie Wiesel）在《给一个青年德国朋友的一封信》中充满激情地说到：“现在应该由你来将一个被继承的历史人文化，赋予它一个打破僵局的意义。因为你的父母已

经撕开了一个深谷，你的目光能从它的深处找到一盏灯，照耀后来的探寻者的道路。”^[4]

注释：

[1] Nietzsche, Friedrich: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 载: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, 第1卷, München 1988, 第270页。

[2] 阿伽门农(Agamemnon) 第177及以下数行。

[3] 这“独一无二”可以被准确地表述为：纯粹逻辑地观察，每个历史事件都是独一无二的。如果人们将这一逻辑的意义作为基础，那么“独一无二”这个词就不再有多大意义。同样，“不可比”的意义也是如此：只有通过比较，才能弄清楚一个历史事件独特的特征，也就是说所有独特的东西在它的独特性方面都是不可比的。如果一个事件独特的特征对于一个人类群体的自我理解是关键性的，（带有这一自我理解的该群体与其他群体相区别，并且历史地清晰表达出它与这一事件有关的独一无二的认同感），那么“独一无二”才能获得一个精确的意义。和20世纪其他一些事件一样，大屠杀带有犯罪的特征，它显示出特别的特征（例如工业化的大型屠杀，以及谋杀几百万人的理由），因此它是“独一无二的”——就像有其他特征的其他事件也是独一无二的一样。如果它们罪恶的一面进入了（犹太人、德国人和其他民族的）历史认同感的参考值，并起决定作用，那么这一独一无二的性质就得到了强调。

[4] 有关观点参见Rüsen, Jörn: *Zerbrechende Zeit. über den Sinn der Geschichte*. Köln (Böhlau) 2001, 第237及以下数页。

[5] 例如参阅: Bar-on, Dan: *Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von Nazi-Tätern*. Reinbek 1996; Bar-on, Dan; Hare, Paul (主编): *Die Rekonstruktion der Vergangenheit. Deutsche und israelische Jugendliche und der Holocaust*. Frankfurt am Main 1996; Opher—Cohn, Liliane u.a. (主编): *Das Ende der Sprachlosigkeit? Auswirkungen traumatischer Holocaust—Erfahrungen über mehrere Generationen*; Bergmann, Martin u.a. (主编): *Kinder der Opfer—Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust*. Frankfurt am Main 1995; Bergmann, Martin; Jucovy, Milton N. (主编): *Generations of the Holocaust*, New York, 1982; Eckstaedt, Anita: *Nationalsozialismus in der 'Zweiten Generation'. Psychoanalyse von Hörigkeitsverhältnissen*. Frankfurt am Main. 1996; Rosenthal, Gabriele (主编): *Der Holocaust im Leben von drei Generationen. Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi—Tätern*. Gießen 1998; Stierlin, Helm: *Der Dialog zwischen den Generationen über die Nazi—Zeit*, 载: Heimannsberg, B.; Schmidt, C. (主编): *Das kollektive Schweigen*. Heidelberg 1988; Wardi, Dina: *“Siegel der Erinnerung”. Das Trauma des Holocaust—Psychotherapie mit den Kindern der Überlebenden*. Stuttgart 1997; Westernhagen, Dörte von: *Die Kinder der Täter. Das Dritte Reich und die Generation danach*. München 1987; Steinbach, Peter: *Nationalsozialistische Gewaltverbrechen. Die Diskussion in der deutschen Öffentlichkeit nach 1945*. Berlin 1981。

[6] 参见Broszat, Martin: *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte*. München 1988。

[7] 这些思考与德国人整体的对纳粹主义的回忆和诠释无关，而关系到对公众起作用的历史文化。

[8] 我只限于谈前西德的情况。关于前东德的历史文化是否和怎样体现出可与之相

比的特征,官方的反纳粹主义运动起了什么样的作用,必须得有专门的研究。下述作者介绍了有关的概况,富有启发意义,参见Wielenga, Friso: Schatten deutscher Geschichte. Der Umgang mit den Nationalsozialismus und der DDR—Vergangenheit in der Bundesrepublik. Vierow bei Greifswald 1995。该书中列举的关于德国人怎样对待纳粹主义的过去的参考文献不可忽视。其中有: Graml, Hermann: Die verdrängte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, 载: Broszat, Martin (主编): Zäsuren nach 1945. Essays zur Periodisierung der deutschen Nachkriegsgeschichte. München 1990, 第169—183页 (apologetisch); Bergmann, Werner: Die Reaktion auf den Holocaust in Westdeutschland von 1945 bis 1989, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 43 (1992), 第327—350页; Kielmansegg, Peter Graf: Lange Schatten. Vom Umgang der Deutschen mit der nationalsozialistischen Vergangenheit. Berlin 1989; Hoffmann, Christa: Stunden Null? Vergangenheitsbewältigung in Deutschland 1945 und 1989. Bonn 1992; Dubiel, Helmut: Niemand ist frei von der Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages. München 1999; Zuckermann, Moshe: Gedenken und Kulturindustrie. Ein Essay zur neuen deutschen Normalität. Berlin 1999。关于前联邦德国和前民主德国的历史文化之比较,请参阅下述作者富有启发意义的分析,这一分析并没有涉及到对大屠杀的回忆: Jan—Holger Kirsch: “Wir haben aus der Geschichte gelernt” Der 8. Mai als politischer Gedenktag in Deutschland. (Beiträge zur Geschichtskultur, 第16卷) Köln 1999; Assmann, Aleida; Frevert, Ute: Geschichtsvergessenheit—Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. Stuttgart 1999。

[9] Meinecke, Friedrich: Die deutsche Katastrophe. Wiesbaden 1946。

[10] 参见Trommler, Frank: Arbeitsnation statt Kulturnation? Ein vernachlässigter Faktor deutscher Identität, 载: Akten des VII. Internationalen Germanistenkongresses, 第9卷. Göttingen 1985, 第220—229页。

[11] Meinecke: Die deutsche Katastrophe (N. 9)。

[12] Wiese, Leopold von: Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet, 载: Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages vom 19. Bis 21. September 1946 in Frankfurt am Main. Tübingen 1948, 第29页。

[13] 参见下述作者透彻和善感的分析: Paul, Hinrich: Brücken der Erinnerung. Von den Schwierigkeiten, mit der Nationalsozialistischen Vergangenheit umzugehen. Tübingen 1999。

[14] 这是下述作者的著名命题: Hermann Lübbe: Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein, 载: Historische Zeitschrift 236(1983), 第579—599页。吕伯(Lübbe)的命题遭到了强烈和带有攻击性的反对。在此期间,这些反对意见通过扩展性的研究而得到了经验性的证实。首先参见Frei, Norbert: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS—Vergangenheit. München 1996。

[15] “……几百万人成为纳粹主义政策的牺牲品,而联邦德国的作案人中的大多数……几乎是安然逃脱,这是彻底违背所有道德观念的事情,如果人们不是极度地沉默,这可能是这个社会……不可能发生的事。” Herbert, Ulrich: Zweierlei Bewältigung, 载: Herbert, Ulrich; Groehler, Olaf(主编): Zweierlei Bewältigung. Vier Beiträge über den Umgang mit der NS—Vergangenheit in den beiden deutschen Staaten. Hamburg 1992, 第15页。在下述作者的研究中,可见到对纳粹时期及其后果的跨代人讨论产生困难的例子。Schneider, Christian; Stülke, Cordelia; Leineweber, Bernd: Das Erbe der Napola. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus. Hamburg 1966。下述作者的文章证明了第二代人的精神负担,令人印象深刻: Irene Anhalt: Abschied von meinem Vater, 载: Heimannsberg, Barbara; Schmidt, Christoph J.(主编): Das kollektive Schweigen. Nazivergangenheit und gebrochene Identität in der Psychotherapie. Heidelberg 1988, 第25—42页。

[16] 有关于此的一个后来的例子是两位导演克里斯蒂安·海伦德夫(Christian B.

Herrendörfer) 和尤阿希姆·费斯特(Joachim Fest) 的很有影响的电影“希特勒——飞黄腾达的生涯”(Hitler—eine Karriere, 1976年)。

[17] 对此我只指出, 在历史学家的争论中, 恩斯特·诺尔特(Ernst Nolte) 曾论证说, 犹太复国主义的犹太人世界大会曾对德国宣战, 因此至少希特勒拘留犹太人的行为是合法的(Nolte, Ernst: Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus?, 载: “Historikerstreit”: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Texte von Augstein u.a., München 1987, 第13—35页)。

[18] 这也可以诺尔特的论证为证明, 众所周知他代表着一种观点, 认为纳粹主义只是对布尔什维主义的一个反应; 因此大屠杀只是对布尔什维主义“原始”罪行的回应。

[19] Mitscherlich, Alexander; Mitscherlich, Margarethe: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. Zuerst München 1967, Neudruck Leipzig 1990. 参见 Schneider, Christian: Jenseits der Schuld? Die Unfähigkeit zu trauern in der zweiten Generation, 载: Psyche 47(1993), 第754—774页。

[20] 这是当时一本很受欢迎的书的标题, 作者为埃贝哈德·策勒(Eberhard Zeller)。参见 Zeller, Eberhard: Geist der Freiheit. Der zwanzigste Juli. München 4.A. 1963。

[21] 东德的共产主义的反抗运动起着如倒影般的作用——不管怎样, 在社会体系的总体上被削弱了的合法性的基础上。参见 Danyel, Jürgen(主编): Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten. Berlin 1995。

[22] 马丁·布若斯查特(Martin Broszat) 强调了批判性地对待德国的时间历史的政治结果: 通过“批判性地对待古代和近代的历史”, “联邦德国的公民”赢得了“政治文明的最好的元素之一……”, “这一元素从50年代后期就渐渐地发展为这一国家制度”, (Hans-Ulrich Wehler, Entsorgung der deutschen Vergangenheit: Ein polemischer Essay zum Historikerstreit, München 1988, 第103页; “Historikerstreit”: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Texte von Augstein u.a., München 1987, p.189—195。

[23] 马格里特和摩茨金(Avishai Margalit, Gabriel Motzkin) 两人把大屠杀称为纳粹时期的“负面的原始神话”; 它是一段历史, “讲述”时间和空间的那个点, “从这一点上, 我们价值的世界找到了出口”(Die Einzigartigkeit des Holocaust, 载: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45 (1997), 第3—18页, 引文出自第16页)。我认为“神话”一词会产生误导, 这是因为这个基础性的事件是一个真实的内心世界的事件, 并不听从一个神话般的“远古”时间——作为与人间相对的一个“另外”的上帝的时间。与之相对的确切表达方式是“基础性的一刻”(第16页)。

[24] 这里我要感谢维尔讷·博勒伯尔(Werner Bohleber) 为我的思考作了启发性的心理分析的评注。

[25] 尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas) 的哲学和它自60年代之来的知识的作用就代表着这一点, 令人印象深刻。

[26] 马丁·瓦尔泽(Martin Walser) 在德国书业授予他和平奖的时候, 发表了一番颇有争议的讲话, 他在该讲话中使用了这一有攻击性的词语。他假定有其他的可能性。但他没有说明, 人们怎样才能从沉默的精神负担中解放出来。

[27] 所谓的新社会历史的比勒费尔德派(Bielefelder Schule) 最为清楚地对此进行了描述。参见 Welskopp, Thomas: Westbindung auf dem ‘Sonderweg’. Die deutsche Sozialgeschichte vom Appendix der Wirtschaftsgeschichte zur Historische Sozialwissenschaft, 载: Kuttler, Wolfgang; Rüsen, Jörn; Schulz, Ernst(主编): Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen. (Geschichtsdiskurs 5). Frankfurt am Main 1999, 第191—237页。

[28] 上述作者以集中采访的形式对(无类型特征的) 第三代人进行了经验性的研

究: Kohlstruck, Michael: Zwischen Erinnerung und Geschichte. Der Nationalsozialismus und die jungen Deutschen. Berlin 1997.

[29] 接下来我引用了不同年龄的作者的觀點。我想再次強調, 這是为了給討論中的論斷按類型進行分類, 而不是按作者的年齡進行排序。他們中的一些人因早期的觀點而屬於其他類型。

[30] Schneider, Stillke, Leineweber: Das Erbe der Napola. (注15)。

[31] 典型的有: Herbert, Ulrich: Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903—1989. 3.A. Bonn 1996. 最近一個轰动性的事件引起公眾的注意和专业历史的诠释: 一个名叫施奈德(Schneider)的纳粹党卫队队员摇身变成了亚琛技术学院的德语教授, 后来又当了该校的校长, 改名施魏特(Schwerte), 参见König, Helmut; Kuhlmann, Wolfgang; Schwabe(主编): Vertuschte Vergangenheit. Der Fall Schwerte und die NS-Vergangenheit der deutschen Hochschulen. München 1997 und Loth, Wilfried; Rusinek, Bernd-A. (主编): Verwandlungspolitik. NS-Eliten in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft. Frankfurt am Main 1998. König, Helmut(主编): Der Fall Schwerte im Kontext. Opladen 1998; Jäger, Ludwig: Seitenwechsel: der Fall Schneider/Schwerte und die Diskretion der Germanistik. München 1998; Ein Germanist und seine Wissenschaft: der Fall Schneider/Schwerte. (Erlanger Universitätsreden, Folge 3, 53) Erlangen, 1996.

[32] 克里斯蒂安·格依伦(Christian Geulen)向我指出了这一点。

[33] Meier, Christian: 40 Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute. München 2. A. 1990, p.10. 恩斯特·诺尔特在反驳自己的批评者的辩论中将迈尔形容为“‘大我们’的先驱者”(Nolte, Ernst: Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit. Berlin 1987, p.49) 迈尔将这——在处于其他关联中的“我们”详述为“后民族的”, 并强调说, 通过历史化和世代的差异从而解除了经验的压力, 它才成为可能: “后辈能自由地显示和这一历史是‘有关联的’, 这是因为他们不再觉得自己是作为后辈与之有关联的。随着直接参与者的退出, 对我们来说, 自己历史的线索就中断了, 这一历史也是死去的祖先的历史。”(Goldhagen und die Deutschen, 载: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1997, H. 1, 第119—123页, 引文出自第123页。) 在迈尔的自相矛盾中, 我看到了道德上拉开距离的后果, 这对于第二代人是典型的。广大感兴趣的观众对戈尔哈根的观点作出回应更说明了, 这一线索并没被折断, 而是重新——同时也是特殊地、历史地、不再是直接地、道德地——在编织着。

[34] Die ZEIT vom 11. April 1997, 第48页。

[35] Koselleck, Reinhart: Vier Minuten für die Ewigkeit, 载: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9. Januar 1997. 另外的发现: “作为德国人, 我不可避免地站在作案人这一边。……如果我想要觉得自己根植于我的国家的话, 那么我必须使自己渗入到这个国家的人民的历史中。因此我就被牵涉到德国人所做过的事情中, 并一直对此负有责任……” 参见Thomas Auchter: Jenseits des Versöhnungsprinzips. Die Grenzen des Erinnern, in: Universitas 52 (1997), 第230—240页, 引文出自第231页。

[36] Wardi, Dina: Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychotherapie mit Kindern von Überlebenden. Stuttgart 1997. Vorwort für die deutsche Ausgabe von Tilmann Moser: “Über die Weitergabe des stummen Entsetzens” (第9—18页), 引文出自第17页。

[37] Dohnanyi, Klaus von: Eine Friedensrede. Martin Walsers notwendige Klage, 载: FAZ 14. November 1998, 第33页。

[38] 我想做一个注脚, 说明归属性的“我们”不应仅限于德国归属性的领域。例如凯尔绍(Ian Kershaw)在接受(有关他所写的希特勒传记的)采访时说: “希特勒以最糟糕的方式让我们看到, 我们有能力做什么”。(FAZ vom 1. 10. 1998, 第44页) 大屠杀的经验对于自我理解的普遍的人类范畴有着一定意义。

[39] Konrad, György: Die Freiheit des Erinnerns. Nachtrag zu der Kontroverse zwischen Martin Walser und Ignaz Bubis, 载: Die ZEIT 22.12.1998, 第38—39页, 引文出自第38页。

[40] Friedländer, Saul: Die Metapher des Bösen. Über Martin Walsers Friedenspreis-Rede und die Aufgabe der Erinnerung, 载: Die Zeit Nr. 49, 26. Nov. 1998, 第 50 页。

[41] Wiesel, Elie: Brief an einen jungen deutschen Freund. Wie Kultur die Welt neu schafft, 载: Die ZEIT 27.8.1998, 第42页。

第九章

历史的悲痛

——一个更高的要求

……目前我们的事情
就是同感悲痛……
不幸时刻的重担我们必须肩负；
倾诉我们的悲声，而不是说出应作的陈述。

莎士比亚 (Shakespeare) ^[1]

人们在哪个地方悲痛，我们就必须前往那个地方。

罗曼·赫尔佐格 (Roman Herzog) ^[2]

悲痛和历史之间有什么联系？一眼看去，两者之间有很少或是没有联系。悲痛是指处理一个直接的个人损失经验，这是关乎感情的事情。历史则远远超出直接的个人经验领域，是关乎思考的事情。如果将痛惜的损失带到一个更大的时间关联中，进行诠释，并且人们试图克服这一损失时，两者就可以相合。同时，历史思考不能脱离开感情。历史经验可以指出负面的特征，触发悲痛的感情。^[3] 但是这样的触动并不代表它们有内在的联系。这两种精神活动之间的区别是如此鲜明，对悲痛和思考一般不会触及历史的题目，反之亦然。

长期以来的情况就如此。但是现在有一个强有力的原因，宣告这一无

关联性走向结束，将偶然的接触转变为根本性的内在联系。这是因为处于历史思考的基础层面之上的20世纪负面的历史经验，除了被加工成具有历史意义的历史经验，还能怎样？^[4] 这关系到一个涉及到历史意义的损失经验。^[5] 大屠杀及类似的具摧毁意义的大规模犯罪的悲痛特征正在于此。这样的犯罪吞噬了它们在人类文化的历史中所必须具备的意义。

我们是否可以设想，近代时间历史中的恐怖事件和它们之前及之后的恐怖事件之间存在一个跨越性的时间关联，它趋向于汇入我们的现在，并可被构想为：由它可以生发出一个指导人们行动的未来视角？现代历史思考的根本的意义方案不会创造出这样的关联，相反：大屠杀和类似事件大量无意义的经验，深深地动摇了现代历史思考的根本的意义方案的承受力。^[6] 这些历史经验的固有特性之一是：它们耗尽并否定了它们所要表达的历史意义。人们有充分理由称之为“黑洞”，往昔与今朝之间的每个蕴涵意义的历史关联都消失在这一黑洞中。^[7] 用来表述这一经验的创伤范畴除了说它们没有这种意义之外，也不能表明任何其他内容。

意义的缺失所起的作用是毁灭性的，会动摇人类生活实践所需要的时间性导向。那么怎样才能产生一个能超越这类否定导向意义的经验的导向呢？当这一否定性不减弱，被用篱笆围起来，最终被伪造，当历史思考不肯屈从于每一个回忆的暗示力量，即按照现在生活的人的意志和利益改变过去，那么就离将意义的损失变成形成意义的出发点不远。这将历史引向悲痛。

一个将所要思考的经验作为自己意义标准的丧失来思考的历史思考必须悲痛。只有当悲痛不仅仅是纯粹的感情的时候，才可以这样说。实际上在日常经历的悲痛中，感情是占支配地位的。但这不是说，悲痛的时候不会触动思考，不会触动整个的对自我和世界的诠释的核心。思考和感觉总是互相交织的、一个必须通过悲痛才能被克服的损失，不仅是要被感觉的，而且还是贯穿思考的，甚至触及思考的核心本身，以至于只有通过思考，这种损失才有可能得到悼念。^[8]

一、悲痛活动

玛格瑞特·米切利希这样定义悲痛：“悲痛是一个精神的过程，在这个过程中，为了今后有能力重建与周围的人与事的鲜活关系，个人要借助于一个总是重复的、令人痛苦的回忆过程，慢慢地学会承受和处理痛苦。”^[9]我们之所以联想到这一定义，是因为它强调了悲痛的回忆特征。带有悲痛的“精神”性质的回忆并不排除思考，而是将它作为诠释被回忆内容的不可缺少的元素。如果我们将视角从个人扩展到集体，将与他者的归属和界限的精神空间——即个人和集体的认同——一起纳入回忆的维度，那么悲痛可被设想为历史意识领域中一个精神的、思想的过程。那么历史地战胜20世纪的创伤性经验，事实上就可以被看作“理智的悲痛活动”（布鲁姆里克 [Brumlik]）。这意味着什么呢？

当悲痛的人们思考着，并反思性地探求有关的决定性原则和规律，那么这样的悲痛才是理智性的。于是令人痛苦的个人损失的某些特征成为普遍的和根本的，那就是与丧失自我联系在一起的世界的丧失。奥古斯丁（Augustinus）对悲痛的定义体现了它这一普遍的和根本的特征：“与我们相关的……违背意志的东西，我们会否定它，这样的意志就叫悲痛。”^[10]这里所说的是自我与所分开的东西的关系，它们是属于我的，是自我的一部分。这一关系被体验为夺走和缺失，以至于我相信我失去了自己。同时，迷失的自我知道自己处于损失之中，这对自我肯定有负面的影响。这就关系到一个负面的自我关系，因某些东西（人或是事物）的缺失而积极地与自我进行协调。这一因其他东西的缺失对自我进行协调的本质和峰巅是爱。悲痛即是爱，人所爱的东西的损失阻碍了爱的进行。奥古斯丁把这样的爱定义为“感觉到与己相悖的事物的一种爱”。^[11]

悲痛不是一个状态，而是一个过程，一个进程，是主体的一个活动，是承受痛苦的实践。它不仅有外部活动，同时还有有意识和无意识的内

心活动过程。我们可这样描述这一过程：人们经历一个损失，所失去的东西牵引着失去东西的人离开他自己和他的生活的进行。在发生损失之前，他的生活基本上是通过那些所失去的东西决定的。主体“依赖”于所失去的东西，并与它们成为一体，以至于它们的缺失会触及到主体的自我存在。例如一个所爱的人的故去造成了这样的（自我的）损失。（因此连对悲痛的思想也是围绕这样的经验进行的^[12]）。它将主体从决定他生活的社会关系中和自我的关联中拉出，逼迫他重新建立自我主体性（不是主体“所有”的，而是“作为主体”的主体性）的关系网。

悲痛的过程在于积极地进行（准确地说：完成）这样的损失经验。主体在丧失自我中赢得了新的自我，在处理所失之物的过程中重新产生了自我，（通过神情和表述）实现了所失之物在自我和自我周围的缺失，并在它的缺失中重新赢得自我。所失之物这样融入自我当中，使得主体克服了自我的丧失，通过所受的损失赢得新的自我。

从损失到重新赢得和损失一起丧失的自我，这一发展过程也许可以说明，为什么许多丧礼在结束之时会庆祝生。远古社会的人们把悲痛理解为一个积极的转换过程：死去的人，他的死令人痛惜，在悲痛的过程中他成为祖先，通过这一形式变得更鲜活，更加是存在的。^[13]

悲痛是一个过程，人们有内在和外在的活动，对所经历的痛苦作出反应而完成这一过程。内在活动是指人们内心通过回忆而感知损失（损失“实现”了），并诠释性地加工损失。外在的活动是指，（例如通过仪式或是宗教礼俗）修复和重新获得受阻的社会关联。因此，这样的活动改变了主体，使得主体通过损失而重获自我。令人痛惜的损失摧毁了意义，是自我生活的导向关联中的裂缝。它撕碎了人类诠释世界和理解自我的意义之网，悲痛使之重建，通过将损失转换为一个所获得的缺失，重新接起这张网，从它从丧失意义的自我伤害中重获生命。

悲痛可以被理解为人类生活进行的一种方式，可以被解释为人类的普遍。作为极端的损失，死亡被体验为摧毁意义的偶然事件。通过悲痛，这一经验被诠释为使生活成为可能的事情，可以被融入当事人的指导行

动的意义构想中。

悲痛的两个方面——一方面是作为痛苦和丧失自我的损失经验，另一方面是对经验的修正及重新赢得自我——可以以不同的比重出现。如果前一方面过重，那么世界和自我的损失就会持久，导致人类对世界的信任出现不可修复的裂缝。主体就失去世界，缩回到自身，找不到任何原因在这个世界上按照自己确定的、既定的和继承的目的来活动。主体只有与自我和世界的关联保持距离，才能赢得自我意识，主体丧失了这一关联，并以之作为根本性的损失而责备整个世界。

如果第二个方面占首要地位，那么悲痛的人则不能停留于感知损失。他们不是简单地只在与所失之物的距离中加固自我信任，而是克服了对世界的信任的痛苦裂缝，形成了对自己的新关系。在这一关系中，他们所失之物的缺失转化为对世界的新的认识。世界被重新获得，并且围绕着所失之物的领域被扩展和被深化了。同时，主体重新赢得自己，通过一个力量而成长。该个力量使他在损失的迷雾中重新赢得自我，将所失去的东西转化为缺失的东西。主体加工偶然和无意义的意义潜力大大增强了，并增强了诠释的力量，他的经验的疆域扩大了，他的自信被深化。

在西方的思考中，以上两种悲痛的方式（本来是归属一体的，更准确的说像提问和回答一样）总是一再地互相对立。弗洛伊德严格地区分悲痛和忧伤^[14]，表达了这一对立。同样，古老的宗教也区分出了两种悲痛：一是消耗世界的创造力的悲痛，它是一种罪过；二是对世界的缺失的悲痛，将人类的死归因于上帝，它被看成是有益于救世的。^[15] 伊尔哈特（Illhardt）将这一区分系统地确定为一维的悲痛和反思性的悲痛之间的差别：“隐藏于眼下的、不给人类留出任何空间、任何发展可能性和历史”的悲痛是一维的；而反思性的悲痛则“完全效力于个人和社会的历史……”。它是“致力于人类、直到个人最深层的产生新我的工作和痛苦”。^[16]

悲痛完全是一个理智的概念，适合于在人类与世界和自我的关系中谈到它的基本性质。但是它和历史是怎样产生联系的？首先我们必须开放并指出悲痛的特殊的历史维度。它处于个人的损失经验和将世界关系

普遍地形而上学之间。这一形而上学是从缺失的经验出发，从整体上来解释世界，将意义的剥夺或隐藏简单地释释为人类的命运。

个人的悲痛是有前历史的。^[17]它发生在回忆的媒介物之中，因此从历史来说，基本上是开放的，同时它又被限制在一个时间的疆域中，这一疆域是通过人的寿命来确定的。相对应的，对整个世界状况的普遍的、世界性的悲痛是有其历史的。这样的痛苦整体地阻挠时代的变革，将引发悲痛的特殊损失经验（战争、灾难、不幸）带出视线之外，在时代变革中使所悲痛和不被悲痛的事情归于平复。基于人们对意义的要求，记忆只能确认一个原则上的世界的损失，但不是那个悲痛着处理损失的地方。^[18]

当悲痛与过去的具体过程有关，脱离现在的直接的生活关联，这样的悲痛就具有特殊的历史性，即是说它属于与现在有距离的过去，同时超越时间的差距（即：贯穿时间的差距），仍是重要的、能产生意义或是能被更新。^[19]悲痛存在的直接性在时间上被延伸了，被调和了。悲痛成为事后的。^[20]

这一历史的事后性使悲痛的过程赢得了时间的深度，在人类历史认同的轮廓中指出了人类的自我。^[21]它延伸到过去和未来，超越自己的寿命，进入一个历史的时间进程。而历史决定人的归属性和与他者的区别，人借助历史能定向自己的行动、不作为和痛苦，并得到他人的理解。

按照自我认同在内容上的指向，自我进入不同的时间进程中。它们是互相交织的，就像认同是自我与不同的主体和事物之间是互相投射性的关系。自我生活在由下列因素构成的历史关系网中：世代的延续、民族的历史、地区和当地的特征、文化传统和文化发展、最后是——当涉及到人性时——人类的普遍历史。

为了诠释历史悲痛的形式，我挑出了认同历史网中的三条线索：世代的延续、民族的和人类的维度。

二、世代

在世代的延续中，我们自己历史的特征处于与祖先的生活历史的内在关联中。

众所周知的是，每个人在他个性化和社会化的过程中都带有父母的东西。在他形成自我的拟态过程中，关系最亲近的参照人（首先是母亲和父亲）的观念，会决定他在社会关系中正在形成的自我形象。在他成长为他自己、相对父母来说可能是独立的自我之前，父母就已经在心理上“驻扎”在他身上。这一过程的戏剧性，破译出心理分析的密码，清楚地揭示了主体的自我获得是通过拟态的精神上“并入”父母而发生的及怎样发生的。自我的形成和一个开创世界的、使自我发挥作用的个人认同的建立依赖于，在这一发展进程中相互认可的功能在世代的关系中是否以及怎样被运作和实现。在跨代人的关系中，这样的认可以一种交流的气氛为基础，主体之间开诚布公，并且允许他者保持他们的差异性。

在两代人的关系中，如有死亡发生，悲痛就赢得了感情的深度，但是在这一深度上，还没有任何零散的历史关系。相反地，作为损失经验和损失加工的悲痛，在祖父母、父母和孩子之间的生活关联中恰恰有它自然的位置。历史处于世代的更迭中；但是当血亲关系（如父母和孩子之间）扩展为间接的关系，并且被跨越时，那么历史才会作为一个独立的时间关系开始发展。当它将两段性质不同的时期连接在一起，一个时间的视角才成为历史性的；我们才能区分自我和他者，才能区分自我生活世界的现在和作为已逝的生活世界的过去。这当然不是说过去在所有方面都消失了，它的时间关涉有虚假的和二手的东西。恰恰相反：正是因为过去在时间上和现在不同，它和现在有差异，它不属于自我的生活世界，因而获得一个特别的意义，一个“历史”的意义（例如作为传统）。

如果在世代的关系中，这个时间差异是关键性的，那么青年人就会

把老年人归入不属于自己时代的另一个时代，那么在跨代人的交流中就会生发出历史性的维度。那么不同时代的关联就成为可命题的，人们称之为“历史”。^[22]这一历史是一个时间的进程，它从老一辈人的时代进入到年轻人的时代。凭借历史，客观的跨代人之间的关联就变成了一个主观的文化的值，它在历史认同形成的过程中扮演重要的角色。

在古代社会，世代的延续决定了人们的社会地位，还决定了政治统治要求的合法性。^[23]这一将数代人的链条保持到最后一个成员的连接力量，在现代社会中变弱了，但仍然发挥着重要的作用。特别是在无意识的维度中，精神的设计超越几代人还能形成时。当事人将这一设计体验为个人的命运，听任其摆布，但他们常常不能够理解。孩子是父母的“代表”^[24]，就是说他们行动的无意识的驱动力中常掺有父母的意愿，但是孩子并未意识到，因为他们并不承认和未能经历这些意愿。在转移到孩子身上的父母的投影受到明显反对时，我们才会清晰看到这一形式的力量。它可以发展为心理的疾病：当事人不能将无意识地渗入他身上的父母的投影建成一个有关联的自我关系；同时，他的自我被他所不能克服的父母的因素给撕裂了。^[25]

心理分析一般不会特别地历史性地命名和阐释这样的跨代人构造。^[26]对于当事人来说，交织在一起的数代人分别代表着不同时代，他们共同属于一个跨越式的历史，这一事实并不重要，甚至于整个过程是无意识的，更不重要。年轻的一代决不会把老一辈人的遗产当成是历史的东西来体验、承受和诠释，因为它们直接在后辈人的生活世界中被现在化了。

当然，诠释性的清理那些宿命地起作用的跨代人的构造，可以形成当事人的历史的自我理解。他们可以为自己将不同的时代分开，组成不同的历史，然后将这些不同的时代放置到一个可被称为历史性的关系中。当遇到旧传统的矛盾时，这种情况总是会定期地发生。那些为了生存必须解决这矛盾的人，正在忍受一个时代遗留下来的重负，他们并不把这一重负算作是自己时代的东西。那么最迟，当内在精神的交织超越了三

代人时，历史化就是不可避免的，这是指当事人通过有意识地、努力地深入研究在他们建立自我的过程中所生长起来的精神上遗留的重负，必须在世代链条的终点找到自我。当有负担和困扰产生时（总是会出现这种情况，只不过程度不同罢了），人们就会对不同代人历史化了的时间关系进行有意识的清理。于是，这一深入研究就具有了在多数情况下是相当艰辛的回忆工作的形式。

悲痛是这一特殊的历史性的回忆工作的一个特别方式。按照上述的悲痛的双重性质，悲痛同时是损失和获得的经验。当事人一方面在悲痛中承受自我的缺失，承受对他们历史认同的损害，另一方面他们为了获得曾失去的自我，将自我和所失之物区分开，因而赢得了和损失一起丧失的自我。

在与历史差别有间距的时间关系中，什么是损失？为了搞清楚这一问题，我想探讨前历史的时间关系，在此关系当中主体丧失了自己，必须通过悲痛重获自我。我想到父母给孩子造成的严重疾病，孩子必须通过有意识的回忆来找回自己。在这种情况下，孩子丧失了塑造独立的自我所需要的父母的爱。孩子也必须爱父母，而父母却不值得孩子爱他们。这一错乱的关系能对孩子自我形成的过程产生重大的消极影响。同时，在孩子的爱中，被爱的人失去了“客体”（尽管这里其实是主体，但心理分析习惯于说“客体”），但这一损失没有被人意识到的。对于这一损失，“客体”进入孩子的自我当中，对孩子的发展起着灾难性的作用。为了克服这一灾难，当事人首先必须有意识地认识到这一损失（在以后他想战胜这一灾难的时候）。他必须在自己身上、和自己一起体验到，他因为缺少父母的爱，随着父母的失去而丧失了自己。从这一他现在有意识地体验到的损失出发，他可以彻底地加工自我所丧失的部分，使自我发挥作用，同时面对损失，实现自我，因此重新找到自我。这就是可被称之为悲痛的回忆工作。^[27]主体没有失去任何东西，失去的是本就不存在的父母的爱，或恰恰是与爱对立的东西。主体悲痛地从这一损失中获得了感受损失、熬过损失并把损失接受为自我的一部分的能力。

这样一个损失的经验和重新获得失去的自我，可以超越人寿命之内的个人发展的直接性，用于一个历史的时间关系。怎样观察那里的被人痛惜的损失呢？抽象的说，这关系到历史认同形成过程中的连接世代的可能性。当主体在一个超越了自己寿命的时间中理解自己，那么它的认同就是历史性的。^[28]他将越过生与死的界限，将发生在过去的和未来的事件、发展还有损失算作是自己的主体性。（例如一个基督徒将自己与耶稣生与死的时代联系在一起，因而获得历史的认同，这一认同可延伸到（至少在信仰基督的传统观念中）未来的尽头）。在这样的时间深度上，自我的基础形成了，通过形成历史意义的文化实践，人们获得了自我。把自我归入一个跨越式的、长期的时间进程中，产生了自我意识和在当前的变迁之湍流中的惯性。它开发了合法性的资源，创立了希望，安慰了拒绝。

这样一个形成认同的时间发展的观念，并不是人们天马行空想像出来的，而是由人们的意愿、希望和忧虑组成的。如果当事人只是意识到它是单纯的想像，那么他们就不关心这个“历史”。他们的导向力量依赖于那些和他们一起塑造认同的人，相信他们在此时间进程中历史地定位自己，这一时间进程是真实的。当蕴涵认同的时间发展受到阻碍，当出现不再允许自我确定性进入自我世界的历史视角的断裂和抵制时，在这样一种确定性视域内，损失经验才可以被承受。如果世代的链条中有任何一环没有连接到可靠归属性的一个相关整体中，那么，对于历史认同的跨代方案而言，总会出现上述情况。那么人们就必须注意到，由于上一代人的某些行动，他们不能被归入以后辈人的自我意识来连接数代人的价值统一体，这一链条就断裂了。事实上的世代联系被破坏了；年轻一代不能接续上一代人的成就；没有可以超越时间的共同之处，没有年轻一代可与之相联系，并可当成是自己的历史基础的任何发展。

数代人关系中的严重断裂对近代的时间历史的影响是消极的：不仅对纳粹主义（和从事实来看肯定有的其他犯罪的政权）作案人的孩子和孙子来说，而且对蒙难者来说，在他们的跨代人关系中出现了这样严重的

抵制和拒绝，引发严重的甚至能引起精神疾病的导向阻碍。^[29]这里所缺少的正是自我历史认同的跨代连接的可能性。这样的情况下，人们不能仅仅是排除或遗忘一个损失，而必须为之悲痛。只有通过悲痛，这个损失才能被感受为损失，人们才能重新获得在损失中所失去的历史认同的元素。

三、民族

在历史思考的民族范围内，谱系学的各个学科在一个广泛的归属性维度内相重合，同时作为时间顺序的决定值而消散。聚焦更为抽象。客观的情况，如自然的世代更迭被撤回到历史的发展中，不再具有天生的根基。民族(Nation)是一个特殊的、现代的交流共同体，可通过历史象征物来定义它，并可以这些象征物划出了一块归属性的领地，政治地使其生效。在集体的政治意志下，这就成为一种统治的形式，其合法性的基础是历史地调和了内在归属性和与外在界定性的一个意识。

一个跨代的、处于时间进程中的亲缘关系的联合体扩展为一个抽象的(非自然化的)、可用共同的历史文化地来定义的共同体。对这一共同体，我们主观上可用一个由意志来保持其效力的价值体系来定义它，客观上可用关于“人民”的归属性观念来定义它。“人民”(Volk)是对“我们自己”的规定，它又接近于自然，但却是以从属的、物化的方式。自然在这里则是再自然化的结果。

原本在现代的民族形成过程中占主导地位的价值共同体，在将这一过程转用到其他历史状况时，会形成一个相近天然的基础。不考虑属于人民的所有超历史的(自然的)定语，我们只能历史地定义“人民”。群体共同形成的集体记忆对于民族的归属性来说非常关键。^[30]能将这一集体记忆保持得鲜活的历史，是由那些被当前民族文化的价值准则体系基本合法化了的事件和发展形势所决定的，这一价值准则体系使它们成为

实际上有效和集体共有的东西。

历史的内容是那些构成民族归属性的（至少是事后在集体记忆中的）主要行为和民族成员共同创造的文明成就，这一文明树立起民族成员的积极的共同的自我价值感。从民族创始和发展的过去的深处而来的一个视野宽广的未来的视角成为令人信服的，并被设计成能刺激行动的，它能保证贯穿时代变更的集体自我的持久性。

如果在这一历史视角中，出现怀疑这一积极的自我价值感的经验，那么民族归属性的核心就被摧毁了。因为民族归属性是建立在人们的基本信念的基础上，是指人们相信在过去和未来的关联中，民族成员共同创造的、承载了价值的一些能保持它们的连续性的秩序（民族“文化”或是“文明”）。不符价值准则的集体行动，即那些根本怀疑这些价值准则的集体行动，如对“他者”（自我是消极地映射在他们身上的）进行灭绝种族的大屠杀，动摇了这一民族归属性的基础。像大屠杀这样的事件，对把群体凝聚在一起的价值准则的效力和持久性提出了怀疑，群体就在它历史上的这些事件中失去自己。通常这些事件会被人们驱逐出自我的历史之外、被遗忘或是被向“外”推诿，认为这是其他集体干的事情。这样它们就不会消失于这个民族的精神内涵中，而是继续作为让人不安的因素存在于潜意识中，人们必须一再通过排除、推诿和颠倒的特别活动阻止它们。这一掩埋在集体归属性的历史基础中的牺牲品就没有片刻的安宁。

由于外部和内部的原因，人们不可能总是回避这样的破坏性经验。当蒙难者的历史被鲜活地保存在“他者”的自我形象中，他们会阻止我们历史意识的遗忘，那么破坏性经验就会作为挑战从“外部”出现。破坏性经验从“内部”出现是指，一些人的伦理道德使他们很难遗忘或不可能遗忘这些破坏性的经验，同时还有些人认为阻止破坏性体验进入自我历史是不能忍受的。

历史的悲痛可以被理解为一个文化的实践，这一实践主观地使消极的历史经验所造成的自我价值感的（客观）损失成为现实，同时这个集体

的自我，即一个民族，利用损失重新获得（改变了的）自我。这一悲痛的方式当然不同于个人和家庭的损失。如果以个人的悲痛形式为标准，那么人们就必须拒绝作为集体记忆的文化实践的悲痛。^[31]悲痛总是有一个社会的维度，无可反对的是将这一维度延展到能产生认同的归属性的所有领域。例如确立民族性的人民悼念日^[32]。它说明从民族的归属感出发，有要求哀悼的集体意志。集体哀悼的礼俗和仪式所遵循的是和个人悼念极其不同的一个政治的逻辑。^[33]

现在的集体悼念的文化的形式和内容本没有涉及历史的自我丧失，而涉及那些被经历和诠释为能确认集体的自我价值感的损失（大多是战争中的死亡）：死去的人为祖国而死，因而他们的死就具有民族的意义，可以进入民族认同的历史视角。^[34]归根结底，这并不是“我们”的自我的损失，而是大量由个人承受的损失被转记成集体的赢得。因为“我们”并没有失去，而是必须通过造成牺牲的行动证明自己的存在。^[35]

只有确实涉及到历史经验中“我们”这一价值共同体的损失，才能谈到集体的悲痛，才能使用悲痛这一概念。损失是物质的，只有通过将消极因素融入自己的历史，才可能重获自我。这不是指简单地确认我们自己，而是在一个极其痛苦的精神过程中（由于令人痛苦的公开讨论），改变自己。这样的悲痛的例子很少，我还没有见到一个极其让人信服的模式。但是无论如何，在欧洲和世界范围内对纳粹主义的历史经验方面，毋庸置疑，当人们想要符合经验地与民族认同打交道，就必须培养这种集体悲痛的能力。

四、人类

归属感（直到目前为止）的最广泛的范畴是人类范畴。它历史地实现于整体性地诠释世界、使人性自身成为自我理解和所有社会关系的中心及融会点的普遍历史中。同时，人类作为自我评价的中心，是规范性和

经验性地被确定的。在上古时期的社会，只有自己的群体和自己的“文化”才具有人这一规范的性质。这是民族中心主义地定义的，以至于生活在自我世界之外的“他者”，根本就不是人或者是低级的人。^[36] 在一个长期的文化发展过程中，通过这一归属感扩展到生物意义上的人的种群，渐渐克服了民族中心主义。（尽管最近几百年里这一过程在西方文化中占支配地位，但它不仅仅是西方文化特有的。）

指出这一人类特性的文化的归属感，承载了普遍性的要求，因此可能会出现完全自相矛盾的后果^[37]：不认可他者的差异性，带有激情地夸大自己的（特殊的）归属感的价值感，认为自己的文化代表着整个人类。但是在这两种情况下，集体归属性的“我们”都具有决定性的影响：“我们”建立在人类普遍性之上，人类普遍性是政治和社会生活的中心价值和最有效力的文化规则。这一普遍主义的情绪贯穿于现代集体认同形成历史之中，在今天属于现代社会内部和外部关系中的政治演讲的中心证源。

划分人类的标准突出了现代集体归属性的自我。这一人类标准从纯粹的作为种群的人的归属感中，赢得了政治的基本信念，并历史地使之在共同生活的起源中成为可信的。这是政治统治的基础的合法性标准，是民主参与机构的最上层的观点——在人权的范围里得到执行。

如果现在这一人类标准被破坏或被否定，那么现代政治文化的成就就会受到威胁。人类自我尊重的基本准则长期地被普遍化为平等的维度，它是与他者的互动关系中的政治和社会认可的基础，而现在这一平等被暴戾地夺走了。因此，和自己的人性联系在一起的自我尊重受到极端的伤害。一个彻底否定这一人类标准的普遍应用的历史经验，即剥夺他者的人的身份，动摇了人性地理解自己的自我认同的基础。如果物理地进行这一否定，那么就好像自我被谋杀了一样。这样一来，至少相信人类标准通过其历史的发展和实现会得以增长的信念力被大大削弱。无论如何，这样的历史经验就是丧失自我。它抽走了现代社会的文明基础的历史底板。它无法融入时间进程观念，在这一观念中，人的规范性价值的

连续性作用将过去和未来连在一起。它把公民主体性将其人类规范性特征记录在内的历史的连贯性撕成碎片。

当一个人人类群体基本剥夺了另一个人人类群体的人的价值，并进行灭绝种族的行动使之合法化，那么这一群体就丧失了它人类归属性的历史“自我”。当这一人类标准的否定发生在自己的（特殊的）历史关联中（就像我们德国人所做的），这一普遍地、人性地理解自己主体性的历史的自我丧失就是特别极端的；因为这不是发生在该群体形成过程之外，而是在此之内发生的（即使严格地说，从现代历史思考的人的角度出发根本就不再存在外部）。

20世纪有太多这样的经验。大屠杀只是冰山一角，只有以失去它特别有历史性的经验性质为代价，才能把它从其他违背人性的罪行中孤立出来，这些违背人性的罪行发生在将自己理解为人的文化的产生和发展进程中。

正视这些经验是什么意思？首先应了解直到当前为止历史的自我理解在文化方面占支配地位的意义标准的损失。^[38]但是，损失指的并不是背弃。（如果人们一贯地批评意识形态，背弃上述标准，那么就是现代主体的文化自杀，人与人的关系中，这一主体是普遍地用认可的平等维度来支配自己的。）认可损失，但并不背弃所失之物，这会强制性地引发历史的悲痛。这是对尖锐的非人性的历史经验进行人性观察的历史的悲痛。从对自我极为关键的与他者关联的损失中，悲痛可以使人们重获自我。要重获自我，必须认可所失之物，这有两方面的含义：一方面是承认，历史经验中的准则人性丧失了、缺失了，但是同时，所失之物通过这一损失形成了一个自我（或更确切地说：新的、不同的自我）。

这对于历史认同的人类标准意味着什么？作为现代主体性的“理想性的我们”的人性，作为一个历史的值而丧失了，它曾在自己文化（或文明）的发展进程中实现了自我。它作为自我的一部分（或更确切地说：作为精神的形式），在违背人性的罪恶中死去了。在死亡当中，自我随之进入了它人性的方向。后现代派因此得出了一个让人担忧的结论：人背弃

了现代主体性的人性方向。^[19]在政治、社会、经济和生态方面客观、普遍地引导真实生活关联的地方，它使现代社会的主体变得没有导向、没有行动能力：例如对人权效力的要求、作为社会关系之原则的平等的维度、资本主义的全球化进程和人类生活自然资源全球性地受到毁坏。

与这样的担忧相区别，悲痛是一个文化成就。从历史地被体验的文明的裂缝的消亡中，在自我形成的过程中，主体重新获得了他的人性特征——在文明地实现自我的缺失中，恰好以之作为有效的刺激，持续地、有毅力地、耐心地、有热情地和目测力地完成这项任务。

怎样理解曾丧失的、通过悲痛而重新获得的、以缺席的形式而存在的人性？人性不是既定的，它是自然形成的人类活动的价值基础。人性在通过悲痛所达到的历史的自我理解的方式中完全变成乌托邦了。在真实的生活境况的世界中，它没有坚实的、不可动摇的位置，因而不再被视为一个要被创立的世界的蓝图。（这是死亡的咒语，被创立的世界是一个幻象）。作为这样的乌托邦，人性有一个狂热的、完全形而上学的状态，处于文明化了的现实之外的一个状态。它变成了对它的批评的标准，导致不满足于文明的成就的骚乱。

什么叫缺失之物的存在？难道这不仅仅是一个阴影、一种想像，像它应该是但却不是的那样（因为人类现在是这样的）吗？缺失的人性变成了诠释世界和自我理解的“好像”。它以人类行动的精神驱动力的形式而起着作用，作为一个常规性的思想，它不能通过行动而获得，但可以通过行动被实现。它是不可转换的（被确为形而上学的），而转换地起着作用，刺激行动的意义定义（为实现目标而服务的准绳）的有价值色彩的媒介物。人们可以在怀有真实性的“好像”的意义上谈论虚幻。作为曾被丢失的东西，人性以获得文明的标准和决定方向的形式被重新获得；已实现的缺失成为一个紧迫的任务而存在。确实拥有更适用和更有效的准则的肯定性曾经丧失，现在这一肯定性被重新获得，不仅作为批评和乌托邦的骚乱，而且作为使世界进行与这些准则相应的运动的动力。

注释:

[1] King Lear, 第5幕, 第3场, 第318及以下数行。

[2] Roman Herzog, 载: Der Spiegel, 1995年1月30日, 第36及以下数页。

[3] 用一个无意的轻松的轶事来说明这一点: 我的一个大学老师在讲谋杀恺撒(Caesar)的大课时, 习惯于扎着黑色的领带来上课。

[4] 见上面第二章。

[5] 从这方面而言, 可以从雅各布·布克哈特(Jacob Burckhardt)的观点出发以获得一个历史悲痛的理论。参见Große Kracht, Klaus: "Das Weiterleben der verletzten Menschheit" – Kultur und Kompensation bei Jacob Burckhardt, 载: Storia della Storiografia 30 (1996), 第125—133页。

[6] 参见Rüsen, Jörn: Sinnverlust und Sinnbildung im historischen Denken am Ende des Jahrhunderts, 载: Küttler, Wolfgang; Rüsen, Jörn; Schulz, Ernst (主编): Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen. (Geschichtsdiskurs 5), Frankfurt am Main 1999, 第360—377页。

[7] 丹·迪纳(Dan Diner)对这一意义空白的表述令人印象深刻: “奥斯威辛是一个理解的荒地, 是解释的黑匣子, 是消耗历史撰写的诠释尝试和接受历史之外的意义的真空地带。只有通过不断的尝试, 去理解这一理解的徒劳, 才能估计到, 在文明的断裂中这是什么样的一个事件。作为非常极端的例子, 作为历史的绝对标尺, 这一事件根本就不是可以历史化的。” Diner, Dan: Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierung der Massenvernichtung. 载: Babylon 1 (1986), 第23—33页, 引文出自第33页。

[8] 海因里希·保罗(Hinrich Paul)引人注目地指出, 关于怎样对待纳粹大屠杀, 德国人还需要一个新的历史地形成意义的方式——历史的悔恨。(Brücken der Erinnerung. Von den Schwierigkeiten, mit der nationalsozialistischen Vergangenheit umzugehen. Pfaffenweiler 1999, 第287及以下数页。

[9] Mitscherlich-Nielsen, Margarethe: Die Notwendigkeit zu trauern, in: Psyche 33 (1979), 第981—990页, 引文出自第982页。

[10] De Civitate Dei XIV, 6 (vom Gottesstaat, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thiemme. Zürich 1955, 第2卷, 第168页)。

[11] 同上, 第170页。

[12] 与之相对, 卡卢索(Carus)把这一与施爱的人的分离置于分析的显著地位, 为了从这一分离出发, 在主体本身和对主体的精神把握中审视这一死亡。Caruso, Igor A.: Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes. München 1994。

[13] 参见Müller, Klaus E.: Der gesprungene Ring. Wie man Seele gewinnt und verliert. Frankfurt am Main 1997, 第68及以下数页: 作者同上: Sterben und Tod in den Naturvölkern, 载: Becker, Hansjakob u.a. (主编): Im Angesicht des Todes. Ein internationales Kompendium I. St. Ottilien 1987, 第49—89页。

[14] Freud, Sigmund: Trauer und Melancholie, 全集第10卷, Frankfurt a.M. (1917), 第428—446页。

[15] 参见保鲁斯(Paulus)的话: 世界的悲伤引起了死亡, 上帝的悲伤引起了“去极乐世界的无人会懊悔的懊悔。” (2. Korinther 7, 10—Übersetzung nach Luther in der revidierten Fassung von 1964)。

[16] Illhardt, Franz-Joseph: Trauer. Eine moraltheologische und anthropologische Untersuchung. Düsseldorf 1982, p.287.

[17] 下面这本多次被引用的书写的就是悲痛的这一前历史的特征。参见Alexander und Margarete Mitscherlich: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. Leipzig 1990 (首次出版 München 1967)。“只有当一个个体具备能与其他个体同感的能力,悲痛才会产生。一个与我不同的人,通过他与我的差别,而丰富了我。……”(第44页)思考一个特殊的历史悲痛的基本问题就在于,必须采用主体和客体之间的一个新的、能超越生活关系的直接性的时间维度。这一时间维度并没有触及带有性欲望的客体的全部人员,是因为这只有超越时间的距离才成为可能的。关于遥远过去的一个人的死亡或是一个人群,即整个一个文化复合体的衰亡的知识,可以被看待、亲身经历和心理地“加工”为像损失了一个被爱的人的经验一样。

[18] 这里我用了桑特纳(Santner)的阐释基础。参见Santner, Eric L.: *Stranded Objects. Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany* (Ithaca 1990)。按照一个后现代的、被改头换面地阐释的心理分析,悲痛是人类和世界的交往中的人类文化活动的现象,在悲痛中,人类的自我只可能被经历和表达为残缺不全的、游移不定的和无关联性的东西。(当它不想把自己整个地变成——同时以现代的超验特征——纳粹大屠杀的同谋。)桑特纳把大屠杀引回到西方文化的理性主宰和男性主宰的、本体神学的思考中,因此抹平了所有历史的差别。如果历史整个是令人悲伤的活,那么在历史中对某些历史经验感到悲痛,就没有什么意义。

[19] 多米尼克·拉卡普拉(Dominick LaCapra)指出,当人们以彻底加工的心理分析视角对此进行观察,在每一个悲痛的过程中都存在这样的历史维度。“Revisiting the Historians' Debate. Mourning and Genocide”, in: *History and Memory*, vol. 9, no. 1&2, fall 1997: *Passing into History. Nazism and the Holocaust beyond Memory. In Honour of Saul Friedländer on His Sixty-Fifth Birthday*, ed. Gail Newman. Arad. Bloomington 1997, 第80—112页,引文出自第81页。

[20] 关于历史意义形成的事后性这一概念的含义参见Kettner, Matthias: Nachträglichkeit. Freuds krisante Erinnerungstheorie, in: Rüsen, Jörn; Straub, Jürgen (主编): *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zur Geschichte (Erinnerung, Geschichte, Identität 第2卷)*. Frankfurt am Main 1998, 第33—69页。

[21] 参见Straub, Jürgen (主编): *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein (Erinnerung, Geschichte, Identität 第1卷)*. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Frankfurt am Main 1998。

[22] 克里斯蒂安·施奈德等建立了跨代人关系的理论,从该理论出发这一维度能得以生发。参见Schneider, Christian; Stillke, Cordelia; Leineweber, Bernd: *Das Erbe der Napola. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus*. Hamburg 1966。

[23] 罗马贵族的送葬行列最为生动地体现出世代的延续。参见Flaig, Egon: *Die pompa funebris. Adelige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der römischen Republik*, 载: Oexle, Otto Gerhard (主编): *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995, 第115—148页。

[24] Stierlin, Helm: *Adolf Hitler. Familienperspektiven*. Frankfurt am Main 1995, 第52及以下数页。

[25] “跨代人的梦想的任务是:在世代的共同作用中,也正是在这一共同作用中潜藏的冲突元素中,创造可能融合各种经验储备的条件。从各个视角出发对纳粹主义取得一致意见的数代德国人,正好损害了这一可能性;对于我们研究的全体当事人来说,大多数情况下这一可能性被第一代人的病态所扼杀了。”(Schneider u.a.: *Das Erbe der Napola*, 注22, 第201—202页。)

[26] 参见施奈德等人的著作(注22),他们分析了跨代人之间裂缝的特殊的德国经验,事实上架起一座从心理分析到历史学的桥梁。至少在我看来,这一研究的理论方案可以和历史地形成意义的理论连接起来。一个非常有启发性的历史意识构成的心理分析理

论参见Erdheim, Mario: Die fgesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß. Frankfurt am Main 1984, 第336及以下数页; 作者同上: Zur psychoanalytischen Konstruktion des historischen Bewußtseins, 载: Rüsen, Jörn; Straub, Jürgen(主编): Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zur Geschichte(Erinnerung, Geschichte, Identität 第2卷). Frankfurt am Main 1998, 第174—193页。

[27] 参见下述作者的详细论述, Alice Miller: Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst. Frankfurt am Main 1982, passim. (例如“若没有悲痛工作, 巨大的自恋的伤口——不再是那个曾经被疼爱的人——是不可能愈合的。”第139页)。

[28] 见上面第三章。

[29] 参见Wardi, Ina: Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychotherapie mit Kindern von Überlebenden. Stuttgart 1997。

[30] 与此有关的参考文献不可忽视。德国的有关文献参见Giesen, Bernhard: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Archsenzeit. Frankfurt am Main 1993; 作者同上: Kollektive Identität. Die intellektuellen und die Nation II. Frankfurt am Main 1999; 作者同上: (主编): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Frankfurt am Main 1991; Assmann, Aleida: Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee. Frankfurt am Main 1993。

[31] 米夏·布鲁姆里克(Micha Brumlik)在他的各篇文章中都提出了一个问题——集体的悲痛是否能及怎样能和大屠杀保持适当的关系。(Trauerarbeit und kollektive Erinnerung, 载: Köppen, Manuel(主编): Kunst und Literatur nach Auschwitz. Berlin 1993. 第197—203页)按照布鲁姆里克的观点, 每一个对大屠杀的公开的政治性的哀悼仪式都必然是毫无成就的。当他既要求这样的仪式, 又证明这样的仪式是不可能的, 就说明集体记忆处于成问题的状态, 要求产生悲痛的新方式。参见Brumlik, Micha: Im Niemandsland des Verstehens. Was kann heißen: Sich der Shoah zu erinnern und ihre Opfer zu betrauern? 载: Eschenhagen, Wieland(主编): Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit. Darmstadt 1988. 第78—99页; 作者同上: Trauer und Solidarität. Zu einer Theorie öffentlichen Gedenkens, 载: 作者同上; Kuni, Petra(主编): Reichspogromnacht. Vergangenheitsbewältigung aus jüdischer Sicht. Frankfurt am Main 1988, 第111—119页。

[32] 德国的情况参见: Hausen, Karin: Day of national mourning in Germany, 载: Sider, Gerald; Smith, Davin(主编): Between History and Histories. The making of silences and commemorations. Toronto 1997, 第127—146页; Schellack, Fritz: Nationalfeiertage in Deutschland von 1871—1945. Frankfurt am Main 1990, 第297—305, 340—345页。

[33] 当然我不是说, 这样的人民悼念日已是公众和集体悲痛的适当的实际活动。它们只是作为事实, 代表着人们可以集体地、特殊地、历史地进行哀悼。

[34] 参见Winter, Jay: Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History. Cambridge, 1995。

[35] 参见Koselleck, Reinhart; Jeismann, Michael(主编): Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne. München 1994。

[36] 参见Müller, Klaus E.: Das magische Universum der Identität. Elementarformen des menschlichen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt am Main 1987, 第268及以下数页; 作者同上: Der gesprungene Ring. Wie man die Seele gewinnt und verliert. Frankfurt am Main 1997, 第50、97页。

[37] 参见Rüsen, Jörn: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften, 载: Rüsen, Jörn; Gottlob, Michael; Mittag, Achim(主编): Die Vielfalt der Kul-

turen(Erinnerung, Geschichte, Identität 第4卷) Frankfurt am Main 1998, 第12—36页。

[38] 我这样理解丹·迪纳对“文明的断裂”的命题。(Diner, Dan: Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus? 载: Pehle, Walter H. (主编): Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen. Frankfurt am Main 1990, 第94—113页, 重点第111及以下数页; 作者同上: Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus. 载: 作者同上: (主编): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zur Historisierung und Historikerstreit. Frankfurt am Main 1988, 第62—73页; 作者同上: Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit der Massenvernichtung. in: Babylon 1 (1986), 第23—33页)。

[39] 卡尔海因茨·保若(Karlheinz Bohrer)卓尔不群地将人文科学的“忧伤的讲话”的“魅力”形容为“让人喜爱的安静之枕, 枕在其上的一个因现代的讨论卡住了而受到惊吓的学术团体想为一个新的、即目的论的设计创造力量……”(Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin. Frankfurt am Main 1996, p.40)通过极端的(幸好只是)诗意地告别, 他英雄般地假定人类没有未来, 这与对未来的希望相反。从他阐释性的重复和肯定与所有的历史思想的对立中, 我们是否可以读出他真正历史地推迟这一告别的绝望的努力? 与之相应地, 通过书名就可证明, 保若给了悲痛在忧伤之前的优先地位(这在他的阐述中还没有找到事实的基础)。

第十章

对历史负责

——对历史的伦理维度的批判性思考

圣人之教人学，欲何为乎？学为仁而已矣。……
仁也者，天所以与我之德也。

崔述，论语余说^{〔1〕}

一、作为对历史科学之挑战的责任

人对自己的作为或不作为负有责任。责任迫使个体和超越个体的行动主体面对他们应做的事情、不应做的事情或者曾经应做的事情的观念。同时，责任是理解和解释人类作为和不作为的一个着眼点。当人们说，有人应该对他或她的作为和不作为负责，那么就假定了一个主管机关。当事人觉得自己对这一主管机关有责任或被他人认定对此是有责任的。这一主管机关要求和保障辩护。这可以是一个法庭、一个神的存在或是自己的良知。在现代文明中，历史就可以扮演这样的兼责任、辩护和宣判于一体的主管机关的角色。这样一个权威机构认定某人有罪责，因为他或她使另一个人遭受损失。当事人可以要求这一权威机构对罪责进行报复、要求赔偿或是惩罚。

不负责任则有两方面的意义。客观来看，这一概念描述的是一个行

动的后果，行动人自己对后果不负责任（例如因行动人不知道或没能考虑到缺少某一条件，所以造成一定的后果，他们不对此后果负责）。主观来看，这一概念表达出了对一个行动的消极评价：人们称一个人或一个群体为“不负责任的”，以此来描述他们行动的道德性，这由他们所蔑视或忽略了的道德评价标准所决定。谈到不负责任，下面我想主要谈谈人类活动的这一消极或是说“阴暗”的一面。

如果人们说历史学家不负责任^[1]，那么是指将他们的著作与一定的价值准则相对照，并以此来评价这些著作。责任使历史著作屈从于由价值准则组成的一个辩护的主管机关。这一对照和评价也应该、并且恰好适用于那些参阅历史著作的人（前提是：判决的主管机关对他们来说是有权威的）。

这涉及到哪些价值准则呢？历史学家对谁负责，对什么事情负责？这些价值准则在历史著作中是怎样起作用的？这些问题涵盖了历史思考的整个领域，不能离开对历史学家在历史文化领域中所作所为的理解。如果把历史当作科学，这些问题就更尖锐，因为这关系到客观性的问题^[2]，关系到怎样对待价值，这对于历史思考的科学性来说是特殊的。能保证客观性的研究方法的原则是将历史责任包括在内还是排除在外？或者遵守这一原则和遵守客观性的理想意味着和上述责任不同的一个责任？或者这根本就是不负责任？

我们可将历史的客观性形容为一种特定形式的真相。要达到它，必须通过有关过去经验的、按一定方法进行的认知过程。^[3]历史的责任可以被形容为另一种形式的真相，它由推理的过程产生，通过这一过程，历史知识完成了它在社会生活中的文化功能。第一种形式的真相可以被称为理论性的，而第二种则是实际的。如果人们提出责任的问题，那么可否从科学的角度出发，准确地描述这两种真相之间的关系：它们是互相矛盾的，还是互相确认和补充的？如果人们认为它们是互相矛盾的，那就必须把历史的科学性理解为历史思考的机构化的不负责任。如果从互相确认或互相补充的角度出发，那么责成历史学家在研究过去的经验时

保持严格中立的研究原则，就是令人怀疑的。

为了解决这一尴尬的两者择一问题，我想首先尝试区分历史责任的三种时间维度（二）。对其中的一种时间维度，我们必须仔细地进行思考，这是因为它包括对过去的历史责任的疑难问题（三）。这个问题导致了历史思考中的跨代人关联的普遍性问题（四）。然后我想检验客观性的方法原则的重要性（五）：它属于责任的范围，还是将历史学家的著作置于责任的范围之外？在后一种情况下，历史学家将为了历史知识而卸除道德责任的重负，而历史知识仅仅是由理论性真相的标准决定的。最后，我想阐述调和理论真相和实际真相的可能性，对更好地理解历史著作作出一些贡献。这样，历史著作通过历史回忆对实际生活导向所负的责任和稳固的历史知识的价值中立之间的鸿沟才能被逾越（六）。

二、历史责任的时间关联

历史学家著作中的责任呈现出三重时间关联：

第一重时间关联是显而易见的：人们需要一个能将过去现在化的、特殊的、负载价值的导向。历史学家要对同时代的人负责，满足他们这一需求。历史就是进行集体的记忆，通过由历史学家所领导的认识和描述，历史对集体记忆的秩序和指向负有责任。

第二重时间关联补充了对现在的责任：只要未来关系到将过去现在化，那么历史学家就对未来负有责任。没有哪一个历史思考不带有或多或少隐藏着的时间变迁的视角，它指示着未来，并作为由目的所引导的人类行动指向中的文化因素发挥着一定作用。

第三重时间关联是针对过去的。历史学家有责任继承过去的遗产。他们要公正地对待过去的人们，要处理作为遗产的罪行和灾祸。今天，正是这一责任得到历史理论和历史文化领域中的回忆政策的最大关注。

1. 对现在的责任

显而易见的是，历史学家对实现及怎样实现历史回忆的实际目标负有一定的责任：历史是文化生活导向中不可缺少的一部分，谁从事历史工作，谁就对这一导向负责。历史赋予偶然的时代变革经验一个意义，这一意义使当事人有能力在实际生活中应付这一时代变革。历史的回忆有助于对现在的生活秩序作出评价，并使其合法化。（这是简单但又迫切的原因，为什么现代国家将历史课作为学校教育大纲的一个部分）。没有历史意识，就是没有能力参与社会和政治生活的社会成员。通过历史所获得的社会和政治的能力不仅包括参与和接管集体认同的能力，也包括能对集体认同作出积极贡献、同时又能将个人认同置入集体认同的能力。历史对认同负责，即历史有责任使过去的经验和对未来的期待在个人和群体对己和对他人的关系中保持一个平衡的关系。历史要以个人和社会的视角，确认自我评价的价值、与他人之差别和与他人之距离的价值，或是在认同产生危机的特定情况下，批评、消除和改变上述的价值。这要借助过去经验的力量，才能做到。

例如19世纪的民族历史编纂学是由对强有力的民族认同负责的历史学家的责任所决定的。^[5]历史编纂使新的以及在有些情况下甚至是革命性的集体认同——人们称为“民族”——植根于历史变革运动着的力量的核心。海因里希·冯·西贝尔（Heinrich von Sybel）是兰克的学生，也是普鲁士流派的德国历史主义的著名代表人，他1856年在题为“新的德国历史撰写之现状”的讲座中对民族性的责任作了如下表述：“这世界上有各党派的历史撰写人，但是不再有客观的、不带任何党派思想的、无血性和不会激动的历史学家。这是一个极大的进步！因为没有哪一个真正的历史学家会没有道义上的观点；没有哪一个真正的观点不与宗教、政治和民族性的震撼世界的问题有一定的关系。”^[6]

今天，许多历史学家都觉得自己有责任将民族的认同从划一性和好攻击性（对内和对外）的传统束缚中解放出来，以形成在超民族的跨越式

政治体系中对文化差异的一个更为开放的关系。同时，这也有利于形成范围广泛的文化认同：认为人性在意识形态上和近代西方“宏大叙事”^[7]中的现代西方文化的特征是一致的观点，遭到了极端的后现代的批评，这使人们开始关注文化的差异性和独特性。这一批评的基础是，历史学家对文化地形成认同的过程负有责任。它用互相承认差异的原则来替换认为人类的普遍性接受西方划一特征的传统原则。

但历史责任也有它消极的一面：如果历史学家在实际生活和认同形成过程的时间维度中无视和未切中时代的导向需求，那么就可以说他们“不负责任”。如果历史学家忽略或是未切中用于现在导向问题的价值体系，或将此价值体系片面地应用于过去的经验，这就是不负责任的。此外，如果历史学家忽略、无视和隐瞒历史回忆范围内的经验和价值准则相矛盾和冲突的现象，那也是不负责任的。这些错误中存在一种特殊的不负责任的现象，值得人们进一步观察，它成为新近历史理论争论中的一个重要观点。

历史思考有责任，使进行历史思考的人们有能力在自我理解的有承重能力的参照体系中与历史经验保持一致。因此它必须减轻过去的负担，以形成一个自由的面向未来的视角。历史回忆基本上是高度选择性的，而且在不断地遗忘。^[8]职业历史学家的工作也是这样。他们将过去描述为对现在来说是（或一直是）有意义的，是文化的生活导向中不可缺少的一部分。同时，当过去没有穿透意义的过滤器时，一部分过去就总是被交给了遗忘。这一意义的过滤器由实际条件和规范性评价的复杂关联所构成，在它的形成和使用中，历史学家会陷入不负责任的情况。当关系对现在来说是很重要的过去的分裂性经验时，这一情况总是开放性的。例如，当历史经验不能确认在历史认识的社会背景中起作用的价值体系，或完全与之相悖时，就会出现这样的情况。不能或不应被战胜的令人痛苦的经验，惯于受到遏制。但它以被遏制的形式起着作用，并避免了被人们有意识地加工。容忍和允许这样的抑制，甚至支持和积极地进行这样的抑制，是与历史责任相悖的。在这种情况下，历史学家的工作阻碍

人们与在他们现在的生活世界中仍然起作用的历史经验进行清晰的接触。

因此，历史学家的责任不仅在于要弄清楚符合同时代人自我评价的过去的特征，而且还要意识到那些植根在消极的和被遏制的历史经验之中的隐藏着的、但发挥着作用的对自我评价的破坏。^[9] 历史的责任包括揭穿和——如果可能的话——消除对生活形式和认同方案之间的时间关联所造成的破坏。我们可将此比喻为治疗或治愈历史的功能，历史学家有责任完成这一功能。

2. 对未来的责任

历史责任的第二种时间关联是针对未来的。每一个历史导向都直接地或间接地涵盖一个使现在的行动面向未来的视角。^[10] 人们在描述过去时，可以以不同的方式涵盖未来：例如传统的延续，对延续下来的生活方式进行批评，目前为止的发展状态的延长下去或是轮回观点。今天人们越来越认识到，现代人对于子孙未来的生活条件负有责任。首先是威胁到人类生存的环境问题引起了人们的关注：简单继续和扩大对自然的工业化剥削，将不可避免地毁坏人类未来生活的自然条件。

为了子孙的生活境况而保护自然对历史思考是有影响的，这一影响力到目前为止还没有被充分地讨论过。未来是怎样对待过去的一个重要的、有挑战性的方面，人们必须呵护未来，以解决现在的生活问题。

对于人类生活未来视角的历史责任，是通过一个希望和恐惧的价值体系决定的。对这些价值的责任，使历史思考在它的实际功能方面有能力破译那些沉淀于现在生活条件中的过去的行动机遇。如果历史思考在阐释历史经验时，疏于探讨人类行动的自发性，即通过目标性的决定因素来操纵行动的精神点，那么这一能开创未来视角的能力就会被错过。在这种情况下，能发挥作用的道德责任的所有因素就被排除在历史性构建的未来视角之外。

如果历史学家将过去描述为未来的封闭的宿命，以至于未来只是过去已有的或存在于现在的行动关联中的各种条件的必然结果或不费事的

插入，那么就会出现不负责任的现象。这样就不会有任何产生道德的责任的原因。在这样的情况下，人类活动潜力的很大一部分就会被从历史导向中剔除。历史只会保留那些能执行历史的既定程序的活动家。例如他们将历史发展的方案设计成自然法则的形式，这就是不负责任的。这种情况下，过去和未来被铸造在一个连贯的时间链条上。在这一链条上，不可能把由宿命决定的历史发展转型为由价值来决定，或是批判性地对此作指令。

这样一种不负责任的未来观念作为源自过去的必然后果为人类行动赋予了信念：与通过科技掌握自然类似，人类通过历史认识也能掌握历史。这将活动家的自我尊重提升为万能的想像：他们可以想像自己具备了有关历史发展的全面规律的知识，因而掌握了历史的进程。但同时，这样的历史导向弱化了活动家的认同，它剥夺了认同的自由，即认同否定过去植入未来生活的开放的可能性中的局限性或是将其超验化的自由。

3. 对过去的责任

历史责任的第三种时间关联涉及过去。这一时间关联把历史阐释的价值体系、所被阐释的人的价值体系和他们过去的作为和不作为连在一起。乍看上去，这一说法是令人吃惊和不寻常的，因为过去毕竟过去了，为了指导现在的生活而将过去现在化应该只关系到这一导向当前的体系。

我想强调相反的情况：现在的价值体系和对过去的人类作为和不作为起作用的价值准则有着内在的联系。这一联系对历史学家的责任来说是很重要的，这是因为它是主管机关不可缺少的一部分。历史学家（应该）觉得自己对主管机关负有责任，他们的工作经常得到主管机关的支持。

日常的历史思考领域中的一个简单例子就是人类为自己祖先过去的成就感到骄傲。他们把祖先的成就看成是自己创造的一样。另外一个例子是对传统的多方面保护。^[1]在这种情况下，（还）埋藏在现在的生活形式中的过去的价值体系被认为是始终有效的。它之所以有效，是因为它

一直是有效的。过去一直延伸到现在的价值体系中，那些按照这一价值体系并在其中生活的人，觉得自己对于过去是有责任的，而过去是鲜活地存在于现在的。没有这一责任感和与此相应的对传统的保护行动，传统的导向力量就会丧失。历史学家工作的一大部分就是保护传统，至少他们生产知识，而这些知识构成普通教育的教科书的不可缺少的一部分。

对过去的义务和责任的一个特别突出的形式是东方社会对祖先的尊崇。对祖先的每一个义务（如在各种形式的群体中所涉及到的那样）都暗示了和过去的规范性关系，而过去是被历史地保存为现在。不是现在的价值体系赋予过去一个生动生活的特征，而是过去的价值体系（通过对过去价值体系的保护）使现在的生活秩序具有多样性和说服力。（这当然不是说，价值的传统作用在历史学家的责任中没有经历价值的改变，对历史学家来说，价值的改变对现在和未来是有责任的。）

一般来说，历史学家对过去的责任关系到过去的成就，过去的成就已经变成现在的生活秩序的一个不可缺少的组成部分（例如美国的人权和公民权宣言以及法国革命）。那么责任是通过肯定来实现的。但是责任也有另外可能的形式：如与肯定相悖的批评、罪责和羞耻。在这样的情况下，历史学家觉得自己对过去的行为负有责任，而这些行为否定了他们的价值体系，破坏了他们的生活秩序。因为历史思考不断地在工作，以使在时间变迁的长河中以稳定性为标志的个人和集体的认同成为可能，这一“消极”的责任就很容易被忽略，并且经常被排除在历史文化的有效的实际应用之外。但至少是在最近，对过去的阴暗的、令人背上精神重负的特征负责，具有了越来越大的意义。例如在兑现自我历史认同时，在争取权利和认可的政治斗争中所付出的牺牲获得人们优先的关注。^[1]再例如为自己人民或是民族过去对另一个民族所犯的罪行或恶行进行政治性的、官方的道歉，也越来越重要。在此期间，这样的道歉成为有象征意义的对外和对内政策的一部分。

这里哪一种类型的历史责任是可以看得见的？那些被确认为有责任、并准备好承担责任的人，怎样才可能对不是由他们所做的过去的某些事

情负责任和觉得自己有责任呢？

这些问题通向历史思考的道德领域的中心。人们必须更加仔细地观察这一中心；^[1]这是因为对过去的责任处于与广泛传播的知识分子（包括许多历史理论家）的观点的严格矛盾中，这一观点认为历史体现的是“发明”或“构造”，即完全是事后为过去补写意义，无论如何，历史学家所撰的意义是本不存在的。这一观点认为，过去并没有任何可以抓住的道德的要求，人们怎可以为那些既不是自己干的，更谈不上是有目的的行为而负责任呢？

与之相类似，人们还须探究与过去的关系中的不负责任的现象。假如一个过去的信息是针对与它有客观联系的现在的人的，若这一信息走向歧途，那么就可以说是历史的不负责任。这样一来，关系到历史学家与过去的作为、不作为及受难的规范性维度之间关系的根本性责任，就无法被感知。

这样的不负责任的现象可以以两种不同的方式出现。其中一种观点认为，不仅对于那些由过去决定的人，而且对于那些生活在过去的人来说，过去是不可避免的命运之果；另一种观点认为，相对于历史学家在与历史的关系中不断插入的那些评价，过去是没有任何意义的。在以上这两种情况下，作为历史责任的主管机关的过去，它的每一个道德性质或是道德性都消失了——不是消失在纯粹的因果关系中，就是消失在无意义的对事实的堆积中。那么每一个负责任的评价无非就是由历史学家所赋予的意义在过去经验中的投射。这样的过去只可能是被具体化了的、或是冻结了的客观性。它对现在的行动导向和对认同形成的实践的所有意义只是把现在输入到过去的事实中。

在这样的情况下，历史的不负责任是指历史描述剥夺了生活在过去的人的选择和自由的尊严。在由价值所决定的历史意义形成过程中，那些不可否认的事实被完全地否认了，否认它们是文化地建立一个意义的基础上的，而这一基础是通过过去的人的作为、不作为以及受难而完成的。

只有当历史学家能将那些决定现在生活境况的人类行动的机遇和偶然性特征返还给过去（按照责任的标准所进行的当前的行动与这一生活境况有关系），这一不负责任的现象才能被克服。

三、时间上的跨主体性作为历史责任的基础

当然，历史学家对发生在过去的事情没有任何责任，虽然好像他们直接参与了过去一样。他们的责任是：将过去发生的事情阐释为在现在生活实践的文化导向中起作用的东西和这些东西怎样起作用的必要条件。在阐释过去时，历史学家利用了含有价值准则的历史意义的标准。这些价值准则就构成了他们的责任。

对过去的历史责任意味着，被历史学家用来阐释过去的价值准则本是过去的一部分。在这一点上，过去对于现在的活动的目的来说，是道德的先决。这关系到固有地存在于现在生活的文化导向范围内的道德遗产。为了他们自己和他们世界的文化连续性，历史学家必须与这些道德的先决条件连在一起。

于是过去不仅事实——因果地，而且所谓道德——因果地决定着历史学家的时代性——当然从来不会是完全地决定。^[14]如果这是真的，那么历史学家就必须将他们的思考提高到过去与现在为同时代性的规范高度。在遇到消极价值的情况下，他们要（在谴责和重建的双重意义上）“调整”过去的过错，这些过错属于他们自己时代的规范性遗产。

要做到对过去负责，有不同的可能性：（一）公正地对待死去的人；（二）继承规范性的遗产：继承前辈人的成就和过失，同时还有他们的罪行；（三）使自己成为过去的人的期望和担忧的承担者。瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）将最后一种可能性形容为：“我们是被期望的。”^[15]这里，现在就正好代表过去。

上述这三种可能性都依赖过去的人和现在的人之间的根本性关系，

依赖于他们之间的关联。在规范性的责任决定人们的行动、个人和社会认同形成的地方，这一关联起着作用。

(一) 如果人们遵从历史主义的箴言——对过去的人，只能用他们认为是对自己有约束性的价值体系来评价——那么公正对待和怎样公正对待死去的人的问题就会导致一场辩论。只要人们不考虑过去的人的世界观和他们的自我理解，将对他们的所作所为和发生在他们身上的事形成的历史评价看成是非历史的，那么这一点就是显而易见的。但是这样的历史主义处于价值相对主义的危险中。难道人们能仅用犯罪人的意识形态来历史地评价纳粹时期的罪行？当然不行。必须要有能调和过去的规范视域及价值体系和现在的规范视域及价值体系的东西存在。只有既考虑到死去的人的价值体系，又考虑到评价过去的历史学家的价值体系，使两者平等，并且处于内在的生动联系之中，才有可能公正地对待死去的人。历史是从过去到现在的时间性发展，它就正体现着这一联系。它将不同的行动者统一为一个时间的跨主体性（或是一个具有时间跨越性的主体性），在时代的变迁中把两种价值体系连成一个规范性和强制性的统一体。

以下这一说法能反映这一时间上的联系和它的规范关联性：“再也不发生！”，它将大屠杀的过去和它历史评价的现在联系在一起。^[16]这一评价的时间延展性体现在“再”这个字上。

当然，时间上跨主体性的价值体系有很多种复杂的关系。值得一提的有：

- (1) 同一价值体系的效力延续性，
- (2) 普遍原则的超越时间的效力，
- (3) 价值的遗传变异，例如价值普遍化 (Universalisierung) 或是个别化 (Individualisierung) 的过程。^[17]

公正对待死去的人，要求以两种价值体系为前提，一种是应公正地对待死者的价值体系，另一种是决定这一公正性的价值体系。这两种价值体系融合为一个时间的整体，形成作为责任和判断的主管机关。

(二) 只要继承过去的遗产对于自己的生活秩序来说是值得的, 那么继承看起来就不是问题。那些创造了遗产的人, 不费力气地将自己融入一个超越时间的“我们”中。当过去的成果属于历史学家自己的生活秩序, 那么他们就会将造成这些成果的行动的道德特征归到自己身上。后辈的自我与他们前辈的自我融合为历史认同在时间上的跨主体性。但是当遗产具有犯罪的性质时, 这样的归入是非常困难的。无论如何, 人们在这种情况下会用“历史责任”这一概念, 经常还会用到“耻辱”一词以作补充。

例如德国人继承大屠杀正是这样的情况。^[18]我们不能让1945年之后的几代人对他们父母或祖父母的罪行负责, 但不管怎样, 这些无辜的几代人中较敏感的成员还有一种不甚清晰的责任和羞耻之感。产生这样的感觉, 前提是跨代人的责任转移, 它将前后数代人的不同的责任主管机关联合成为一个共同的主体性——与区分有罪和无罪的情况相反。

(三) 本雅明所说的我们是被期待的, 这是同一块钻石的反面。当人们继承了过去的道德遗产, 就像它在现在生活秩序的条件组合中生长和发展一样——不管它是一种财富还是负担——那么人们在死者之后过的是死者的生活。具体地说: 人们必须探究死去的前辈的罪责, 被他们的希望和担忧所打动, 在他们的作为、不作为和受难所创造的基础上面活动。这一继承不是直接发生的, 而是通过在此期间所发生的那些事件来被调和、中断、影响和改变的。

认为将上辈人的希望和担忧、成就和过失归入自己生活的导向是我们的历史责任的想法, 可以尖锐化为: 未来可以拯救过去。这听起来令人吃惊, 但是一个有认知理论的论证可以使这一想法和这种方式的责任成为令人信服的。过去——在兰克的名言就是——“原本是怎样的”, 一部分要依赖于即将变成过去的一部分的阐释。在以后的时期中, 事物——至少是事物中那些“原本”的东西——对于那些生活在事物发生时代的人们来说是不一样的。这种“如它原来那样”并不是一个简单的对事实的再生产, 而关系到阐释。在对事实的阐释中, 会涉及到那些有关后

来所发生的事情的知识，因此由价值所决定的回忆目的就起着重要的作用。历史在它最深层的内核具有来世论的形式，这一形式位于宗教之外，仅仅是出自认知的原因。^[19]

但只有在一个时间上跨主体性的条件之下，过去的这一改变在发生之后才有安慰甚或调解的可能性。但无论如何，已经发生的事情通过后面发生的事情所经验的改变受到实施所发生事情的人的行动和受难、意图和阐释的推动和指点，因此他们自己也暗含在此后的时代中，被带入其中。这一暗含、引入必须作为“人类的面孔”，在通过人类的行动和受难而产生的时间变迁中，被认识、被考虑和被描述。

带着这一思想，历史开启了一个思考的空间。在这个空间中，历史著作的道德开创了一个历史的哲学，并将其作为自己可能性的条件。这一历史哲学以时间变迁的人类学的形式存在。在这一形式中，变迁、改变以及由此而产生的差异和多样性代表着人类的统一性，代表人类的内在主体性及和它一起产生的作为人的价值，可称之为“人类性”（Menschlichkeit）。^[20]

四、论跨代联系的历史人类学

我的目的不是要勾画出这样一种历史人类学。但如果没有对时间上跨主体性的可能性的思考，那么我想论证对过去和未来的人类活动的历史责任，及对作为活动基础的目的是的历史责任，就不仅缺少理论基础，也缺少经验论的基础。

难道这一跨主体性方案只是涉及到一个投影，涉及到虚幻性地扩大自我认同的范围，使之超出生死的范围吗？或者说在过去、现在和未来的人之间的时间关联中存在一些实际的东西（主观起作用的、一个精神力量的意义上）？这些问题可以被形而上地表述为：哪一种人类本性与将前辈和后辈纳入历史的责任相符合？可以说这是超越时间的人类精神“躯

干”吗？

为了触及这一今天最为陌生的有关精神躯干的思想，我想首先区分它未来的维度。在现实的意义上不存在能从经验的表征上指明过去的“真正的”的未来。作为已有条件和对发展的充分决定的单纯外推式的未来，可表现为有高度可能性的预测的形式——像我已经提到的一样——与历史责任的观念相悖。人们对未来负责或是被要求对未来负责，未来是由价值所决定的有意义和目的类活动的指向。这一指向可以通过以下的论据来论证，以令人信服：人们所预见的发展方向和过去的发展是令人信服地联系在一起的，因此人们预见的发展方向带有人类行动的力量经验。可以说时间上跨主体性的未来维度体现了过去和现在之间联系的开放性的、汇入当前活动和活动目的的结果。未来在这个意义上是“真实的”，因为人们所预定的发展方向是由在世的人预先设计的，通过自己的行动、但是以未出生的后代的名义而开始进行的。这一预定的发展方向是与过去和现在之间的“真实”联系相一致的，具有过去的重大经验和现在生活的生动性这两个特点。

历史责任中这一联系的真实性的什么呢？我想通过以下方式来回答这一问题：（一）介绍三个历史例子，（二）然后讨论回忆共同体的方案，（三）最后提出心理分析的思考，作为再向前走一步的可能性。

（一）作为责任的基础、构成责任的“历史特征”的时间上的跨主体性——即它在时间上延展到了过去和未来——是一个为人们熟知的文化现象。在远古社会，它是通过亲缘关系来被定义的，被规定为人种。人种奠定了一个群体中的成员的责任，即群体中（不同社会阶层）的每一个成员对于群体任何一个其他成员在时间进程中所做的事情负有责任。延续了若干代人的血腥复仇就是一个众所周知的例子，它说明后辈对于祖先负有长期的责任。这一将责任带出生死界限之外的跨代人之间的时间关联被看成和理解真实的，同时人们也行动着地保持着这一关联。^[21]

时间上的跨主体性的另一个形式是宗教性的。例如跨代人的宗教文献汇编、神秘的宗教仪式把现在的教徒和已死的人、未出生的人连成一

个共同体，他们互相支持。这一神秘的躯体有一种精神的力量，可以让人为了这一共同体甘于牺牲或是去杀人。

第三个例子是现代的：国籍。国家被理解为一个时间上的跨主体性的“躯体”，具有形成认同和政治行动的规范性导向的巨大力量。浪漫哲学赋予它一个形而上的实质，称之为“民族精神”。这个“民族精神”是远古的自然亲缘关系纽带的一个不可见的等价物。像时间上跨主体性的其他大多数观念一样，这个“民族精神”观念遵循的也是民族中心主义的逻辑及其超越生死的力量。^[22]

今天，对于这样一个形而上学实质的信仰在知识分子的讨论中变弱了或完全消失了。但是涵盖了世代链条的人类精神躯体的观念却是鲜活有效的，例如在对于中国文化、印度文化或者西方文化的普遍观念中，或者在关于各个社会的文化深层符码的更加复杂的形式中。

（二）民族精神的接替者发现了许多在才智上的赊欠，这一接替者就是“回忆共同体”。^[23]这一概念确认了这一历史归属性的根基（躯体）的精神或者思想的特征；不管怎样，它把这一精神特征限定在现在的集体精神过程的狭窄边界中。为了一个简单的、虚幻的投影或是“发明”，过去和未来丧失了它们的重量（甚至可以说它们丧失了尊严）。在此期间被忽视的是以下事实：回忆并不能构成休戚相关的归属感，而只有当它涉及到带有规范意义和文化导向力量的、并被当成是真实情况的事件时，才能构成归属感。这一（主观臆想的或是经验地确立的）真实性构成了归属性和界定他人与自我的文化方面的说服力。

（三）是否存在一种类型的底质，它在精神上构成了责任，而这个责任超出当前的人类行动、受难的道德目的之外，也超出定罪、辩护的主管机关的道德目的之外？这是一个没有答案的问题。但这个责任包含人们对之前和之后若干代人尽义务的关系，它至少是建立在人类主观性的一个跨代人的关系上的。这是老生常谈的心理分析。这一心理分析可以弄清楚（历史应该知道的）：前一代人总是后一代人精神结构的一部分，对义务和责任的感觉和信念总是通过过去的现在来决定的。弗洛伊德相信

上古的（罪行）行动构成了人类文化，并且自此以来，每一代人在精神上总是不断重复的。^[24]荣格（C.G. Jung）创立了一个原始的理论，这一理论使人类活动所具有的人类特有的、所有人共有的根本驱动力和理解可能性成为可透视的；这样，他其实是将人性作为一种心理特质。同时，他还理论性地设计了历史的改变和发展，作为在原始关系中的基本的时间运动，这是常常被人们忽视的。^[25]人们也许会觉得这样的心理分析理论的历史理论性有问题——它总是体现为历史的一个连接点，从此出发，历史可以形成在文化和民族心理的跨代人关联中的人类跨主体性的方案，并可将此方案设计为历史思考的参照范围。借助这一心理分析的帮助，可以更深入地观察跨代人“躯干”的心理和精神本质，正是这个跨代人的“躯干”赋予了历史责任生死存亡的力量。^[26]

五、使历史思考不负责任的两种可能性

目前为止，我只是相当笼统地谈到“历史学家的著作”，并未关注它们的认知情况。我的（少数）例子也是来自于历史文化的不同领域。怎样对经历了对现代极为关键的理性化过程的历史思考进行思考？换一句话说：这些思考怎样与作为科学的历史的特征联系起来，怎样与对此起关键作用的历史思考的生效标准联系起来？这一问题使当今对历史责任的思考变得很成问题。

我们可以将历史工作的理性化理解为它的逻辑的转变，就是说使作为历史学家的道德的责任，在他们看待过去的目光中渐渐淡化或甚至是消散了。^[27]“价值自由”和“客观性”是对新逻辑的关键性称谓。^[28]新的逻辑由一个认知的过程构成，在这个过程中，人们通过按一定方法调节的研究程序赢得了历史的知识。历史学家的责任——在阐释和描述过去时使已有的价值准则文化地发挥作用，被替换成为：历史学家要对遵从研究规则负责，这一责任使他们的工作有了一个跨主观效力的特殊的逻辑

辑特征，我们笼统地称之为“客观性”。

按照这些研究规则，尽管在社会和政治生活中有不同的、甚至是矛盾的观点，尽管有对于这些观点来说是关键性的价值观念和诠释视角，历史知识必须要是真实的。道德的责任看起来似乎是关系到个人的决定、社会的约定俗成、历史学家及观众的文化立场的非科学的事情。与此相对，强调方法和步骤的理性主义则走向另一个完全不同的方向：必须使用清楚定义的概念和理论性的方案，通过过去的经验系统地、可检验地论证历史的陈述（像引用来源资料所给出的一样），借助论证性讨论的手段形成历史的叙述。

马克斯·韦伯对历史思考的这一新策略进行了古典的描述：因为它的研究对象是通过价值准则构成的，所以这一历史思考关系到价值准则，但是科学地、按照一定方法地研究这些对象，使得价值准则具有了事实的性征，这些事实是可以通过按方法进行的过程被人们理解性地解释的。^[29]因此，历史学家对于价值准则的责任，对于与这些价值准则相符的观点、视角的责任和对与此相连的对文化认同的设想的责任，对于历史著作的效力来说是无关紧要的：“这是真的并一直是真的：社会科学领域中一个方法上正确的科学论证，若想达到它的目的，必须也能被一个中国人认为是正确的。”^[30]

在历史科学的这种观念中，每一个对价值的责任、每一个历史的责任都被驱逐到方法的研究规则之外的领域。通过价值塑造过去的景象，不再和道德责任的原则和规范的辩护有任何关系，而被看作是在价值的多元论的“永恒的斗争中”的一个不理性的决定。^[31]责任和辩护的主管机关成为一个真相的要求，它被逻辑性地、严格地和每一个道德的责任区分开。这里就只关系到由经验所保证的过去的信息和对它的逻辑性解释。

如果人们这样理解历史科学，那么价值的作用和在处理过去时形成意义的叙述性过程就会改变。把在过去所发生的事件转变成富有意义的历史的这一过程，只会发生在不理性的阴暗面，发生在按一定方法进行

研究的过程的阴影中。

通过历史理论的语言学的转折点，这一非理性获得确认，因此按一定方法研究的理性的不负责任就得到辩护。这里，非理性的和非客观的通过叙述形成意义的原则被移到观察的中心位置，历史编纂学的诗意的修辞特征就容易理解了。过去成为现在的文化导向的一部分，也成为个人及社会认同构成中不可分割的一部分，这一历史特征、这一时间的历史面孔，被看作是历史学家富有诗意和美感的创造的结果，被看作是一项“发明”，它根本不再与责任和辩护的道德主管机关有任何联系。现在，为有说服力的叙述形式而要求按一定方法进行研究的理性的真相要求就解体了。

因此，历史经验就被历史学家著作中的每一个规范的力量所净化了。历史思考的道德维度消失在历史描述的叙事形式中。客观性成为认知理论的让自我失望的面纱。这一面纱被蒙在仅仅通过语言手段形成意义的惟一有效的过程上，这些过程在所有的经验检验和解释性的理性之前就一直是起作用的。被现代化了的理性，使历史思考成为一种科学的规则的形式、使历史学家具有作为科学家的职业技能，它夺走了作为专业人士的历史学家在和价值准则打交道中所应具有的责任。通过历史阐释，这些价值准则赋予过去的经验以文化的导向力量。

六、按一定方法进行阐释的责任

历史思考的理性化成为不负责任的，这不是说历史学家的著作停止服务于导向的目的、实现导向的功能。恰恰相反：这一目标一贯是存在的，这一功能是一直以来都得以实现，就像历史思考在迈向科学的过程中保持了它的叙述性形式一样。只有认知地加工过去经验的有条理的理性和价值准则的应用这两者之间的关系改变了。借助价值准则，人们能勾勒过去的景象，并将它添加到生活实践的文化导向框架中。

带有科学性的历史学家的著作赢得了更高的认知效果。这一高度涉及对经验的加工、历史思考的时间限度和解释的复杂性。在历史理论的层面上，这些著作对将过去描述为历史的语言的、诗意的和修辞的手段有更深刻的理解。这一认知状态的提升当然要付出代价：按一定方法进行研究的严格性和生产可靠历史知识的不容置疑的研究成效，这两者未能充分地通过在历史意识的精神工作中应用价值准则而被调和。同样，历史方法的认知性成就在历史意义形成的叙述过程中还未能得以充分的利用。责任作为历史学家工作的一个关键因素，在研究的方法论和描述历史的语言学的面纱下消失了。怎样才能让它在历史思考的反思性的和有方法意识的精神运作过程中复活呢？

对此问题的答案是：借助阐释学。阐释学是一个有方法性质的认知过程。这样的理解是历史研究的一个重要的方法论的因素。^[12]在把过去描述为历史的叙述过程中，借助阐释学也是有效的。理解这一行为本身就实现了时间上的跨主体性，同时也实现了责任。在这样的理解中，历史学家作为理解的主体和所被理解的过去的行为的主体就融合在一起。这样，连接过去、现在和未来的历史链条的内在的、精神的——而就得以实现。时间的“躯干”——生活千差万别的数代人的统一体就因此变得鲜活了。跨代人关联中的历史可以按照一定方法进行“生活”吗？^[13]

我的答案是：可以，但仅当我们拓宽对方法的理解的时候。在前现代，方法是指过去的知识怎样形成一个可信的历史描述的方式。那么这一概念就仅仅限于进行研究，而不考虑描述研究。现在重要的就是把对研究本身的描述“再融入”对方法的理解中。这就是说和广义的旧的方法概念相连，从历史地形成意义的叙述过程出发。这一过程中的“方法”是按照对跨主体性有效的规则或是原则来进行的。这些规则或原则可以被规定、被列出细节和被论证：它们首先是研究过程所代表的经验和理论有效的原则，其次是责任的道德原则。

原则的问题关系到理智。我想把历史学家著作中的这些原则称为理

论的和实际的理智。它们和历史叙述的意义标准是重合的。作为和过去的经验打交道的原则，它们在研究过程中也是理解的规则（包括对过去的人类活动和它们意料之外的转变的条件和环境作分析性的重组。）为了要展现当时的情景，理论的和实际的理智也是修辞学的规则，它们规定了该怎样谈到那些为了应对自己、世界和与自己生活在一起的他者而需要历史的人们。

把修辞学理解为说服技巧的汇总是远远不够的。修辞学明确规定和折射出的众多说服原则中包含有论证的理性。对在历史思考的游戏中生效的价值准则的说明、思考和论证都属于这一理性。当职业历史学家的著作代表着文字化了的对真相的要求，那么这些思考就会将这些规则理论性地方案化，使之成为修辞论证的参照体系。^[34]

作为按一定方法处理过去的经验的研究，总是在这样一个参照体系中进行，人们称之为“历史的方法”。详细说明或反思性地论证这一历史的方法，是属于历史科学的方法的理性。这可以两种方式进行：一是将理论的元素引入按一定方法进行研究的过程，二是对以史学形式出现的研究进行理论形式的思考。对修辞论证的参照体系也应进行类似的事情。详细说明的形式能使人们清楚，这一参照体系在广义的范围内是和历史的方法重合的。修辞和方法非但不是自相矛盾的，而是相互的必要补充。我猜测，已经提到过的人类活动的时间上的跨主体性的人类学在时间的变迁中体现了两种参照体系之综合体的根本元素。这里历史学中的理论的和实际的理智是可以被看成是同一个事物的两个方面。

注释：

[1] Quirin, Michael: Kein Weg außerhalb der sechs Klassiker oder doch? Bemerkungen zum Verhältnis von gelehrter Tätigkeit und persönlicher Wertpraxis bei Cui Shu (1740 - 1816), 载: Monumenta Serica 42 (1994), 第361—395页, 引文出自第 389页。

[2] Bédarida, Françoise (Ed.): *The Social Responsibility of the Historian*, Oxford, 1995.

[3] 参见 Rüsen, Jörn: Narrativität und Objektivität, 载: 作者同上: *Geschichte im Kultur-*

prozeß. Köln 2002, ferner Lorenz, Chris: Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie (Beiträge zur Geschichtskultur, 第13卷). Köln 1997; Appleby, Joyce; Hunt, Lynn; Jacob, Margaret: *Telling the Truth About History*, New York, 1994.

[4] 参见Rüsen, Jörn: Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Göttingen 1983, 第85及以下数页。

[5] 参见Schöttler, Peter (主编): Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft. 1918–1945. Frankfurt am Main 1997.

[6] Sybel, Heinrich von: Über den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung, 载: 作者同上: Kleine historische Schriften. 3. Aufl. Stuttgart 1880, 第343–359页, 引文出自354页。

[7] 这里我用的是利奥塔 (Lyotard) 的概念。它指的是一个文化怎样理解自己的独特性和与其他文化的差别的历史诠释。(Lyotard, Jean-François: *Das Postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Graz 1986).

[8] 参见Smith, Gary, Emrich, Hinderk M. (主编): Vom Nutzen des Vergessens. Berlin 1996.

[9] 关于这一消极性, 参见Rüsen, Jörn: Krise, Trauma, Identität, 载: 作者同上: *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*. Köln 2001, 第145–180页。

[10] 参见Rüsen, Jörn: Die Zukunft der Vergangenheit, 载: 作者同上: *Zerbrechende Zeit* (注9), 第131–144页。

[11] 参见 Assmann, Aleida: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer. Köln 1999。(和阿斯曼的复杂论述相区别, 我只是突出了过去和现在之间承载了价值的、从彼时预示今日的联系轨迹, 并人为地把它从所有现在的关系中孤立出来。)

[12] 参见 Novick, Peter: Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord. Stuttgart 2001.

[13] 首先参见所提到的布克哈特·利普施 (Burkhard Liebsch) 的两篇文章: Liebsch, Burkhard: Geschichte als Antwort und Versprechen. München 1999; 作者同上: *Geschichte im Zeichen des Abschi* (主编). München 1996.

[14] 参见 Wingert, Lotz: Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen? Moralischer Universalismus und erinnernde Solidarität, 载: *Babylon 9* (1991), 第78–94页。温格尔特 (Wingert) 是从道德的普遍主义出发进行论证的。被他所肯定的责任建立在道德规范的普遍效用的基础之上, 这一普遍性也包括之前和之后的时代在内。尽管使成问题的道德责任承担了文化的导向力量的跨代人关联清楚地显示在这一时间关系当中, 但这一时间关系的特殊的历史特征还是渐渐地消散了。

[15] Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. 载: *Gesammelte Schriften*, 第1卷. Frankfurt am Main 1991, 第691–704页, 引文出自第694页。

[16] 参见 Adorno, Theodor W.: Erziehung nach Auschwitz, 载: 作者同上: *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt am Main 1969, 第85–101页, 引文出自第85页, 载: 作者同上: *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main 1971, 第88页。

[17] 参见 Rüsen, Jörn: "The development of narrative competence in historical learning: an ontogenetical hypothesis concerning moral consciousness", in: ders.: *Studies in Metahistory*. Pretoria 1993, 第63–84页。

[18] 参见 Rüsen, Jörn: Holocaust—Erinnerung und deutsche Identität, 载: 作者同上: *Zerbrechende Zeit* (注9), 第279–300页。

[19] 这里我仅仅是有条件地同意舒林的批评。参见 Schulin: "Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird"—Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto, 载: Blanke, Horst-Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas (主编): *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. Köln 1998, 第3–12页。

[20] 关于这一自造的术语参见 Rüsen: *Zerbrechende Zeit* (注9), 第214及以下数页。

[21] 参见Müller, Klaus E.: *Der gesprungene Ring. Wie man die Seele gewinnt und verliert*. Frankfurt am Main 1997, 在远古社会, 有紧密亲缘关系的死者和生者构成“一个躯干”, 震荡总是会在这个躯干中全面地繁殖。“生者和死者如同一个独一无二的互补性的整体的日和夜。……该是时候给亲缘关系这一容纳生者和死者的容器的四周装上铠甲, 在它的内部防止因存在和继续长期生存而形成的互动关系受到任何破坏。”(第59—60页)

[22] 丹尼尔·戈德哈根(Daniel J. Goldhagen)对大屠杀的阐释就是这一思考方式也是历史科学中的一个有趣例子。他用一个对“文化符号”的设想激活了这一民族中心主义的方案。他的这一设想决定了德国对犹太人的政策, 使德国人一定会集体地成为犹太人的屠杀者。他把德国人这一文化的(也是时间的)跨主体性的方案和一个严格的民族中心主义的阐释思想联系在一起: 自我的认同感正体现在, 他们(这里指德国人)是属于文明了的人民, 和他者即野蛮人有严格的区别。参见我在下述书中的批评: *Rüsen: Zerbrechende Zeit* (注9), 第263—278页。

[23] 参见Platt, Kristin; Dabag, Mihran (主编): *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*. Opladen 1995。

[24] Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*. Wien 1913. Frankfurt am Main 1964。

[25] 参见Jung, C.G.: *Zur Psychologie der Tricksterfigur*, in: ders.: *Archetypen*. München 1990, 第159—178页, 引文出自第171—172页; Neumann, Erich: *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*. Frankfurt am Main 1986。

[26] 参见下述书中有关跨代人关系的理论讨论: Schneider, Christian; Stillke, Cordelia; Leineweber, Bernd: *Das Erbe der Napola. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus*. Hamburg 1996。

[27] 参见Rüsen: *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*. Frankfurt am Main 1993, 第45及以下数页。

[28] 参见Rüsen, Jörn: *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*. Göttingen 1983; Lorenz, Chris: *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie (Beiträge zur Geschichtskultur, 第13卷)*. Köln (Böhlau) 1997; Lorenz, Chris: 'You got your History, I got mine'. *Some Reflections on Truth and Objectivity in History*, 载: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 10 (1999), 第563—584页。

[29] 参见Barrelmeyer, Uwe: *Geschichtliche Wirklichkeit als Problem. Untersuchungen zu geschichtstheoretischen Begründungen historischen Wissens bei Johan Gustav Droysen, Georg Simmel und Max Weber*. Münster 1997。

[30] Weber, Max: *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 3. Aufl., ed. Johannes Winckelmann. Tübingen 1968, 第146—214页, 引文出自第155页。

[31] Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 3. Aufl., ed. Johannes Winckelmann. Tübingen 1968, 第605页。

[32] 伽达默尔(Gadamer)那本非常有影响的书的书名“真理和方法”(Wahrheit und Methode)正说明了这一问题(这一方向符合人文科学的方法论的传统)。但该书非常遗憾地否定了“和”, 而就事论事地支持与方法论相悖的一个“或者”的关系。这也可参见Straub, Jürgen: *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin 1999。

[33] 参见Rüsen, Jörn: *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen 1986, und Lorenz: *Konstruktion der Vergangenheit* (注3)。

[34] 我希望, 藉此可以在我的史学中考虑到一些与阿兰·梅吉尔(Alan Megill)不同的观点。Megill, Allan: "Jörn Rüsen's Theory of Historiography between Modernism and Rhetoric of Inquiry", 载: *History and Theory* 33 (1994), 第39—60页。

第十一章

昨天可以变得更好吗？

——论过去转变为历史

不是再生产已有之物的思想，而是生产新东西的思想应使我们振奋。

莱奥波特·冯·兰克 (Leopold von Ranke) ^[1]

尊敬的观众，开始吧，自己去找那个结局！
必须是一个更好的结局，必须、必须、必须。

贝托尔特·布莱希特 (Bertolt Brecht) ^[2]

过去是引人注意的。它已经逝去但还存在于现在。所发生的事情发生了，但是我们无法让自己平静。过去总是一再地被现在化、被诠释、被改头换面地诠释、被占有、被排斥、被清除、被拉回到近处、被崇拜、被谩骂、被具体化和被液化。即使我们忘记过去，它仍然是一个令人不安的因素。它甚至经常违背我们的意志，自己将自己现代化。它可以像负担一样伏在我们的肩上，而我们更愿将它抖落下去。但是我们不能这样做，因为过去就是我们自己的一部分。我们不能没有过去地生活。过去必须是有益于生活的。可它是这样吗？当它在所发生的事情的逝去中不是这样的话，我们可以将它变得对生活有益吗？我们会这样做吗？当我们将它变得对生活有益的时候，它又会怎么样？

无论如何，过去不是它原来的样子。我们诠释它、占有它，这会出现什么情况呢？

在这一问题的讨论中有两种完全不同的回答，我想（当然简单化地）称之为现代的和后现代的回答。^[1]

现代的回答持久地影响了科学地对待过去的自我理解。如莱奥波特·冯·兰克的名言：他“只是想表现事物原来的样子”。^[2]历史学家的工作以经验性的可以查明的事实为准。对历史思考的这一专业科学的方式来说，对出处的批评是非常关键的。历史思考处于专业科学的现代表象下，对于它的认知策略极为关键的是历史研究的客观性思想。过去事件的真实情况决定了它对于现在的自我理解的意义。

对我们应该怎样对待过去这一问题，后现代的回答和现代的回答是相反的。它在历史思考中强调以下的过程：从现在出发，赋予过去事件以意义，使过去变成为历史。不是按方法研究的程序，而是历史描述的语言过程被看作是关键的。后现代的回答与客观性无关，而关系到富有诗意和修辞的严格的规则，关系到叙述的关联性。

这两种观点看起来好像是互相排斥的。正是这一对立，激发了文化科学的关于回忆的讨论。对于哈布瓦赫（Halbwachs）、诺拉（Nora）和其他人来说，历史科学区分为客观化的、按一定方法进行思考的“冰冷”的事情和作为过去的“火热”生动性的回忆或是集体记忆。对生活有益是和客观性是相对立的。古典的来说，尼采在他第二个不符合时代的有关“历史对于生活的益处和坏处”的观察中表达了这一对立性。如果人们把历史的意义理解为能在时间上给人类生活提供导向的能力，那么科学地撰写的历史是真实的，但是却没有任何意义。与之相反，回忆是注重意义的，但却不注重事实性。“我的记忆说：‘我做了那事情’，而我的骄傲却说：‘我不可能做了那事’，而且是一直处于痛苦中。最后，记忆屈服了。”^[3]是现在的（自我）理解决定了已经逝去的事情的真实情况的意义。

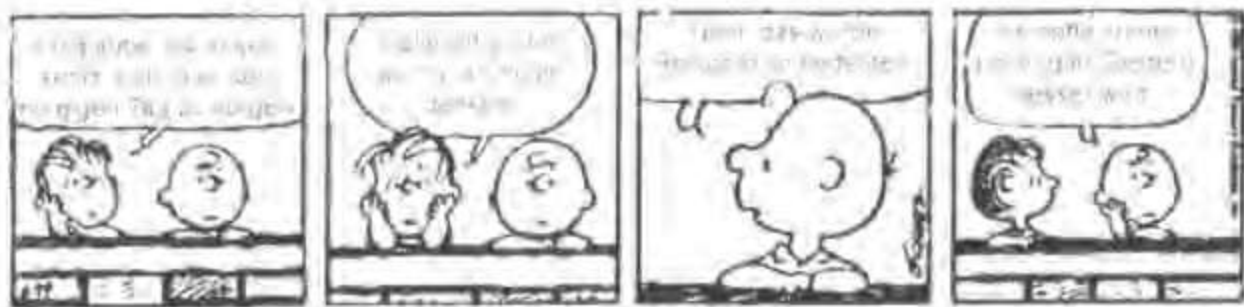
但是这一对立是无法保持的。^[4]因为在两方面都可见到同样的东西：

经验和诠释的综合体。适用于现代的历史科学的历史思考是：没有不经过诠释的历史经验；反之，持回忆有诠释功能的后现代观点不会不考虑到，回忆基本上是与经验相联系的。如果回忆的人确实相信所回忆的过去只是一场虚幻，那么后现代观点将丧失它文化的导向能力。

以下我想从一个特殊的历史观点出发，来分析这一综合体。首先它处于一个引导性的问题之下：它是否能及怎样能开辟出人类活动的未来机遇，这一机遇要能带有希望，并且不否定或限制历史经验的意义的的重要性？我想说明从未来出发推导出历史的意义以及怎样推导，而未来是超越过去的经验的。（因此，我将自己的分析有意识地置于历史思考的传统方式的对立面，传统的方式是从开始和根源出发来进行论证的。）

尖锐地和佯谬论地说来，我想使作为乌托邦之地的历史变得容易理解。历史的时间应该被标示为无地点的地点，历史的经验应被形容为在人类生活实践进行中的经验的跨越。

这一引导性的问题可以被简单地表述为：历史是否有个快乐的结局？或更有挑战性地将之表述为：多愁善感的查理·布朗（Charlie Brown）把对未来的希望和对今天的担忧建立在如下的期望之上：“我总是希望昨天变得更好”，他这样说有道理吗？



图一：我认为为明天而担心是错误的。

图二：也许我们应该只想今天。

图三：不，这意味着听天由命。

图四：我还一直希望，昨天会变得更好。^[3]

这一漫画中的伊索式智慧对我们来说是根本不陌生的。因为现代社

会在对古老的幸福景象^[8]的追随中，在文化上将一个相近的动机归入自身。不需要参阅好莱坞电影和连环漫画，较高文化的一份具有持久政治影响的文件便可以拿来用作证据。众所周知，美国的独立宣言把“追求快乐”作为现代文明社会的组成元素。“我们把以下真相当作显而易见的：每个人都是生而平等的，被他们生命的创始人赋予了某些不可转让的权利，其中包括生命、自由和对快乐的追求。”认可人权的真相是否也适用于历史思考？我想问问：进行追求快乐的历史思考，这意味着什么？

对这个问题的回答是近乎消极的：查理·布朗“在没有希望的方向希望”。^[9]恩斯特·舒林（Ernst Schulin）有力地强调了这一点，并警告人们警惕“由统治者控制的历史意识形态”的危险，即统治者按照他们的目的改变模式地阐释过去。但是，这样的观点不仅由于政治的原因遭到禁止，从根本上来说，历史编纂的意义赋予不允许超越“以前时代的思考想像”。^[10]这样一个对过去的无理要求，使科学的客观性理想失效，以不允许的方式强调历史思考的虚幻元素。因为过去是事后无法改变的。所发生的事情已经发生了，不能被弄成没有发生一样。

科学是为“改善”服务的，只要这一改善提供的是过去的“准确的、正确的景象”。^[11]舒林归纳出科学还有五种可称之为“改善”的功能：对消逝和灭亡的印象为了经验而改变，生活还在继续。对罪恶的超能力的印象被相对化了；因为历史的认识带来了“相反的力量”。^[12]经常出现的对历史发展必然性的印象被相对化了，被提升了。人们清楚偶然情况和人类的抉择决定了并怎样决定着历史的进程。过去的事情尽管不可恢复，但仍能给我们说点什么，意味着些什么。最终，历史认识可能导向这一观点：“人有比自己曾经所想的更好的根”。^[13]

认为过去通过历史思考而改变了它的特征的每一个假设，要对一个只会导向混乱的、受“基督教的历史神学”预先影响的“理想化的历史思考”负有责任。这里舒林引用了格尔维努斯（Gervinus）为例。按照格尔维努斯自己的坦白，他的历史观念是失败的。他的历史思考败在他的“预测”，而不是（所谓的）“再灵知”的成分上；不是过去应该变得更

好，而是由过去引申出来的未来应变得更好。毕竟格尔维努斯对历史的阐释方式使过去获得了未来性，使它对于现在和现在的未来设计是有意义的。^[14]舒林还简洁地说，这样的意义赋予总是存在的。事实上，这里所说的不是历史思考的一个令人遗憾的变种，而是历史思考的逻辑的一个关键性元素。若没有这样的意义赋予，历史编纂学就根本是不可能存在的。^[15]

对于舒林来说，格尔维努斯的例子是棘手的。在此位置上换一个布克哈特的例子。布克哈特相信历史思考具备将过去的受难译为一种解放的历史认识的能力。“曾经是欢呼和悲痛的事，现在必须变成认知……”^[16]至少在历史的“内省”^[17]方面，过去是会变得更好：它丧失了困顿和压迫的恐怖特征，形成了人类的“完整图画”，个别的不协调统一为整体的和谐。“从一个高且远的立足点出发——就像历史学家所应采取的立足点那样——一起敲响钟声听起来是美妙的，尽管靠近了听可能会有不协调的声音：不和谐的和谐 (Discordia concors)。”^[18]历史学家将过去单个恐怖事件的不协调改善为一个符合美学的历史整体的和谐。^[19]

兰克也持有类似的观点。他熟悉这个可以构成历史经验的、让人沮丧的印象：“人们总是只看到优势是怎样战胜弱勢的，直到又有一个更强势出现并消灭它；直到最后，强权来到我们的时代，同样会出现一样的情况。……除了感觉到所有事情都毫无意义，并决心反抗让人类蒙羞的各种各样罪行的意志之外，别无其他选择。”但是，兰克认为这一消极的印象只是建立在缺乏认识的基础之上：“人们看不见所有这些事情的发生是为了什么，所有人曾经生活在这个世界上是为了什么；就连内部的关联都被掩盖了。”历史突出的是可以辨认为和反抗人类罪行的意志相反的、过去的残余物中的“内部的关联”，而罪行正是发生在这一内部关联中。请看：事情看起来是不一样的——更好的：兰克要求，“我们总是要能更深入地进入事件的真实情况，以达到对历史事件的一个更为生动的看法。”^[20]在遭受压迫和强权的困苦之中，人类精神的自由和力量就出现了。借助观察者自己生活实践的精神源泉之基础，历史目光给观察者开

辟了民族认同和人类认同的时间深度。

这就有可能作为一种长期朝此方向前进的历史思考方式的谎言，只会造成今天让人痛苦的忧伤或是讽刺性地拉开距离，这要看人们是否将背弃基础性的历史哲学和历史宗教^[11]看成是损失或是盈利。我在这一古典的历史主义的历史观念中更多地看到了解放历史思考之维度的理由，在此维度当中，过去和现在之间更多的是管理而不是事后的（不论是更为事实—客观的还是更为诗意—主观的）处理：一个原有的“内在的关联”（兰克），在此关联当中过去和现在都是鲜活的：过去在对现在的未来设计的历史意义中是鲜活的；现在对过去的认识性把握中也是鲜活的，这一把握对过去的存在赋予了历史意义。

我想用认识理论，展开讨论历史对生活有益性的这一关联，并进行论证，得出历史意义形成方式的一些结论。在这一关联中，过去并没有消逝，而是有未来的（可以“变得更好”）。

我从历史知识的导向功能谈起。在历史知识的导向功能中，历史科学和文化的记忆是一致的。这两者是历史思考划分意义的基本标准，根本上（叙述性地）调和了意义和经验。借助这些意义的标准，历史经验被诠释。因而历史经验不仅不会丧失任何事实性，还会出现相反的情况：那些确实所发生的事，赢得了被事后认知的好处，甚至产生了更多事实，比当事人所意识到的事实还要多。被诠释的过去获得了成为现在的历史的地位（就像是一份简历被诠释为一份自传）。带着这一意义，过去就有能力在生活境况当前的时间变革中引导人类的行动和受难。这一导向的特殊历史手段是时间进程观念，它给现在的生活实践配备了过去的经验和对未来的期望。带着这一观念，过去的景象适应了现在生活实践的文化导向的框架。在这一结构中，过去变得“更好”了。将会出现的情况是：在对历史思考来说极为关键的时间进程观念的框架内，过去是兼容行动和目的的。^[22]

在任何一个历史思考中，这种蕴涵意义和具有重要性的时间进程观念都发挥着关键性作用。

行动总是带有一定的目的。（受难也目的论地决定了一定的经验，这就是生活的进行：它激励人类的行动战胜或避免受难，或是要求一个意义，这一意义包括行动的目的。）^[3] 每一个行动的意义都带有目的的特征，当它能开启引导行动的未来视角时，即是说使确定目标和实现目标成为可能。（意义不是目的，而是目的可能被实现的条件和确定目标的标准。）只要历史思考与确定行动的意义有根本性的联系，并且有一个目的元素属于这一意义的确定，那么历史思考就总是以目的为指向。

如果历史思考应该是有意义的，那么它至少必须与行动的目的相调和。（没有不带有行动目的的时间意义）。针对目的而进行的重大行动在以前的历史思考中是理所当然的。它遵循了按照目的行动的逻辑（以及相应取代了历史进程中能起作用的一个主体如上帝、社会、人种、文化或是国家等等）。

与以上观点相悖的是一个重要的观点。（舒林批驳理想主义的历史思考的论证也源于此）。实际上，今天历史在进步了的形式上已经不再是按照目的进行的，而是可以再建设的。但是，这对于历史兼容行动和目的的功能性的需求没有任何影响。相反的：一个可以再建设的、不是由目的论决定的历史不再对因果原则负有责任，而是探求可能性的解释条件。因此，它强行开创了一个历史解释的可能性空间。自由成为一个解释的因素（并间接地成为行动的刺激和对苦难的忍受）。

因此，当历史的解释深入到生活实践的导向范围，在很大程度上它就会比以前更多地向未来开放，更能带来自由。它为行动的目的开创了可能性空间，目的论所设想的历史进程根本就不会有这一空间。因此，历史解释加强了行动目的的非经验的、预示性的特征。再建设历史要求实践具有目的，并能起提升自由的作用。相反：以相应的宏大叙事的形式出现的历史思考的理论目的论把实践挤入一个惟一的行动目标。它起的是降低自由的作用，在极端的情况下甚至是极权主义的（舒林所指出的完全是正确的）。

我只想顺便地提一提，行动和目的是否兼容可以为划分历史意义形

成的不同方式^[24]提供标准。按照人类及其世界的时代变革的哪些经验是必须被诠释性地加工，当事人的哪些行动可能性是可以利用的，可以将历史诠释的方式划分为传统的、典范的、批判的或是遗传的。行动和目的兼容表达的是历史叙述超叙述性的根本的意义标准。在时间关系上根本就不存在过去的意义有意识改变的机会，也就不存在以传统的和典范的意义形成方式进行历史思考的可能性。但是这一机会可以通过现在批判地与过去保持距离而被开创，并会以遗传的意义形成方式得以完成。^[25]

具有强导向性的历史故事的最突出的例子就是宏大叙事，它们给大群体传递了有关归属性和集体认同的观念。它们遵循同时代的事件，重新组织当事人的自我理解，使新的经验融入他们生活实践的文化导向当中。这是为了使行动成为可能——人们可以这样解释。但这不意味着功能性地突出过去的权利，因此人们一再抱怨历史编纂的现在时现象。例如雅各布·布克哈特就讽刺说，德国历史学家同业工会在1871年因此而开始的，“也许不是没有从上而来的指示，要他们的脸面被置放于与过去的4到5年不同的皱纹中。”^[26]但是他对草率的同时代人的蔑视不应掩饰以下事实：他自己就把（他仔细观察的）当时的事件作为理由，使他有关历史危机的理论更为尖锐。^[27]没有他清醒的时代意识，他整个的历史思考就是不可能的。与之相似，人们也会观察到现代的德国历史编纂中对民族的历史评价有所改变。这样的改变要归功于德国人在1989年之后的导向需求。历史编纂被带到稍远一点的地方，这是可以忽略的。布克哈特的批评是有道理的——我们的批评应追随于此——他认为新的形势被投影到过去，新的形势当成过去的后果，好像不存在任何其他的可能性。因此可作其他选择的空間被略而不谈，如果这一空間进入历史认识，它会使历史认识要求自由。

在宏大叙事谈到损失、排斥、压迫、迫害和最后谈到大规模屠杀的时候，宏大叙事服务于当事人的加强认同的导向。例如，宏大叙事可以把他们受难的历史描画成为代表着相反面的、代表对一个更美好世界的

希望的历史。因此，他们的认同就通过和作案人的认同相区分而有了积极的价值。而负面的历史经验就不会使当事人沮丧，而是能安慰和鼓励他们。

这一认识理论性的思考的结果就可以确定为：通过与人类生活实践的时间导向的根本性关联，在人类行动和受难的意义确定和有目的的指向中，历史总是有一个快乐的结局。因为它的“结局”是它所导向的行动。这一结局是“令人快乐的”，因为人类行动的所有目的性指向都关系到“快乐”，关系到能决定意义的、按一定目的而设计的、行动着地所追求的人类感情的有规范意义的积极性。（不管这是否只是为了避免或清除阻碍性或损害性的状况。）

通过历史思考的功能性的目的论，嵌入所有人类行动中的使未来变得更好的愿望是针对过去的。但是过去因此会变得“更好”吗？这近似于使诠释过去带有对未来的期望的压力。事实上过去可以变得和实际情况不一样，与从愿望和希望的游戏而来的对未来的设计被带进生活的严肃情况之前的情况不一样。难道它只有在充满希望的未来投射的反光中才会闪光吗？这些充满希望的未来投射和实际情况没有任何关系。如果是这样的话，那么人们只有付出历史经验和遵循一定方法才会有真相能力的思考的代价，在将过去现在化的过程中谈到过去“变得更好”。相反的，首先可以基本确定的是：历史思考不是简单地遵循行动目的论，而是对此在原则上持批判的态度。它在基本的事实处点燃自己，人类世界的时间进程并不遵守行动目的论的逻辑。历史思考是人类精神对使人困惑的经验问题的回答，在服务于一定目的的行动的结尾处经常会发生出人意料的事情。讲述历史的目的就是为了克服时间进程当中按照目的行动的经验性的意义背离。历史要归功于作为人类生存前提的精神的脉搏，藉此来调和和克服行动目的和行动结果之间的结构性的差别，在此差别之中不断有偶然事件作为时间的经验产生。

人们也可以这样说：行动是要为了要快乐，而却很少能导致快乐。为了能够保持这一方向，就需要历史思考的“超快乐”，那些产生了与行

动目的想偏离的行动后果的偶然事件得以加工，以至于针对快乐的行动目标被有意义地贯彻下去。

历史思考传统的目的论是、更准确的说是：能治愈未被预计到的行动后果的偶然经验的意义悖离的超目的论。^[28]在这样进行历史思考的范围内，这会对过去的性质意味着什么呢？通过历史思考针对行动人的幸福这一指向，过去会不会变得能预兆幸福、更快乐和更有希望？

首先可以肯定的是历史思考当然不会改变过去的事实，即所谓的“事物”。“更好”不是指事实更好，而是指人类的行动意图和受难诠释对现有的行动和受难的前提和状况的有意图的、有价值的和有目的的盈余。过去在这些前提和状况下总是被现在化了的。因此我们在行动和受难中总是超越过去而进入了现在。历史思考将人类生活超越所处的前提、条件和环境的部分折回到过去。历史思考有意识地把过去作为历史，过去因而就获得了自己的意义。这样以来，过去就从已有的现在的前历史变成了对现在有意义、对现在延伸到未来也有意义的历史。这一“超越”将阐释性地涉及过去的事实。因此过去就会变得“更好”吗？

如果“更好”意味着从美化或者澄清的意义上对一个消极性质的改变或者消除的话，那么，过去当然不会变得更好。在这里，舒林的观点完全值得赞同。虽然这一事实——即这样的美化在回忆的精神过程中是定期出现的——是不可忽视的。它将回忆的事实用回忆价值的金框包围起来，不是使不漂亮的特征渐渐隐去，就是使与意义相悖的惨痛经验消失。然而，只要历史思考遵循着经验控制的方法论的指示，那么，从回忆的这一自然的美化倾向就推断不出任何历史思考的规律。

现代意义的历史思考通过批评的目光使过去变得更差了。它传递和描述着那些成为回忆的美化倾向的牺牲品的事实。（至少它有责任遵循研究规律，即对集体回忆经验的经验性内容进行批判性检查。）它将更好的过去的诗歌转化为论证性建立的描述事实的散文。因为它是这样的，历史就站在了回忆的反面与之斗争。但是这一让人清醒的散文是否意味着毫无意义？人们不能否认。但是如果意义包括有含义的经验盈余，那就

要让人产生疑问了。因为这里正是涉及到“变得更好”。“变得更好”是指：超过纯粹的事实之外，变得更有意义。但这在历史思考中是基本的、频频发生的。

说过去变得“更好”是有意义的。“更好”是指与过去事实有关联的人认识到、并且诠释过去的事实时（历史地搞清楚自己在事实的历史前提中的状况），过去的事实赢得了作为现在真实生活的前提因素的这种状态。“更好”是指带有承受受难压力的、作为沉淀下来的行动状况的过去被解释为：过去从已有的僵硬状态被液化，进入人类生活实践的运动中和当前环境中，这一环境是通过过去才形成的，过去行动着、忍受着地实现这一液化。历史思考对自己世界的事物奏起它们历史意义的旋律，使它们翩翩起舞。“更好”是指：更加流动的，不再以事实作为前提，而是有意义地起作用的。

难道变得更好只是我们后来给过去罩上的事后的意义吗？今天在文化科学的讨论中占主导地位的、对于过去成为历史的意义的精神过程的比喻赞成以上观点：“发明”和“塑造”接近于这样的事后性。但是不该忽视的是这一事后性是建立在双重的、事前性的基础上。不可绝对否认的是，我们自己就是被发明和塑造出来（我们出生于生活境况的已有历史状况中），这是先于我们在与上述历史状况的关系中的自我的发明和塑造的。（确切地说，这不仅关系到之前和之后，而且关系到同时）。此外，在我们“发明”的过去的意义中，过去是鲜活的。因为历史思考的诠释模式和意义标准是早已存在的。它们是文化的一部分，而在我们活动和批评之前，文化就已经产生了。过去不仅仅是我们再反射的意义需求的僵硬的反射面。它在它作为历史的意义中已经从自己出发是“更好”的了，这即是说它是有意地延伸（不是因果关系的意义）到对未来的设计当中。凭借这一对未来的设计，现在在行动和受难方面已经超过了过去。

瓦尔特·本雅明曾有一句名言，说明过去是针对未来的：“我们是被期待的”。^[29] 这历史理论地意味着在过去的经验中总是隐藏着一个未被清偿的未来。这一未来和它的未被清偿性是历史经验的“内在”的一面。这

关系到一个时间上的跨主观性。这指的是过去的人们和现在的人们之间的联系，这一联系存在于他们生活实践的有意义的层面上。希望、期待和恐惧在世代的链条中一定程度地“遗传”下来。文化导向的跨代人之间的关联就是这样一个例子。^[30]在此关联当中，和历史地现在化了的过去相联系的当前行动的未来设计与发生在过去的意义形成相调和了。

过去不是固定的事实，因为在过去行动着、忍受着的人们的主观性总是将过去带进一个时间的运动中。在或大或小的集体的跨代人链条的精神关联中，这一时间运动一直延伸到我们身上。更确切地说：它延伸到我们身上，到达我们主观性的深处，同时又贯穿并穿过我们到达未来，即我们为自己的行动而设计的确定了意义的未来。

历史意义是历史客观性的一个起作用的元素。我们在社会现实的时间延伸中讲述性地确认自己之前，社会现实本身就是叙述性的，^[31]因此，当事人在他们世界的时代变迁中的行动目的论，是我们之后相对于这一变迁要去做再塑造和阐释（我们的历史超目的论）的一个元素。它总是进入了在我们的历史思考中，而我们的历史思考有着文化的前提。对故去的人，我们不是简单地赋予他们我们自己的历史意义，而是从我们世界的存在中生发出这一意义。在我们世界的存在中，故去的人对我们而言是鲜活的，而我们则在与他者的调和中获得了自我的鲜活性。用弗洛伊德的话来说就是：他们对我们来说是事后的。通过历史阐释，我们将自己的行动目的论和进入历史经验中的、故去的人的行动目的论相调和，和他们对压迫他们的现实的恐惧、希望、失望、理性化和战胜相调和。

通过把我们的目的和故去的人的目的事先进行调和（在作为现在的前史中调和），故去的人不再是死人，而是我们自己生活的一部分。他们从前史中走到我们的历史中来，从我们行动和受难的缄默的前提条件中解放出来，获得了那些发生在他们身上和经由他们所发生的事的历史意义的语言。他们从鬼怪变成了“祖先”。从事实的前提中产生了活动着的幽灵。

这一变化意味着“改善”。已存在的环境能产生我们行动的纯粹的前提条件以实现行动的目的，这只是偶然才会发生的。这一偶然性会通过历史思考转换为充满意义的时间进程观念。因此它会变得“更好”。

这意味着什么呢？在历史思考的叙述过程中，由行动目的和行动结果之间的差异而产生的偶然经验，被转化为一个有意义的时间关联。这一时间关联被想像为时间进程，对这一时间进程的设想指导了人类的生活实践。它揭示了过去的行动结果和现在对未来的目的之间的差异。对此有一系列的例子，如“遗产”、“委托”、“传统”和“见证”等等。

过去所发生的事情是否不间断地进入我们历史的行动导向的意义剩余中？如果这一问题的答案是肯定的，那么人们是在理想的历史哲学视域中进行思考的。理想的历史哲学是解释上帝为什么要让人类受苦的辩解（在内心世界的事物关联中），在作为进步的发展中突出了困难的经验。它以历史诠释的角度，将使整个人民的幸福、国家的智慧和个人美德成为牺牲品的“断头台”^[12]转变成为一个现在到达顶峰的进步运动。这不仅是黑格尔的，也是兰克的观点。^[13]而与之相反的则是消极历史经验的不可消失性——那些被雅各布·布克哈特称之为众人的痛苦的东西，例如纳粹大屠杀。

难道只是有意义的“内部关联”的对立面才会起作用？将过去的经验不间断地融入我们行动目的论针对未来的意义中，这会转化成——一个裂缝和断裂吗？如果发生这样的事，折断的仅仅是经验和诠释的综合体，而它在逻辑上来说对历史思考是极为关键的。历史意义的条件，历史意义和行动目的论的兼容性，就会被放弃。历史思考走向终结，和它一起走向终结的是历史。历史将不是与世人告别而进入博物馆，就是导致人类生活实践令人忧伤地丧失导向。^[14]

相反地，我想要论证，重要的是认可与过去的历史意义相悖的意义，并在历史叙述的综合作用中使之与历史意义相调和。在这一关联中，“创伤”是历史科学和历史思考的分类性的基本问题。通过这一项，历史诠释就成为对相悖意义的清偿。作为后辈，我们清偿相悖的意义——那

些故去的人所遭遇或是他们制造并遗留给我们的相悖意义，把它们偿还到我们自己现在的、一个不可清偿的未来的时间视角中。我们知道，我们甚至有义务这样做。

这一处理过去的范式性的精神过程就是悲悼。^[3]在此过程当中，过去的重大经验转化成了对一个不同的未来的行动模拟。实际上，这样说是有意义的：通过悲悼，发生了损失并且使僵化的过去反而变得更好了。在悲悼的过程中，作为对意义的破坏而不肯流逝的过去变化了。人们重新获得了过去，变得有未来。这一变化可以应用到历史思考中。人们可以以一个相似的过程，在过去对未来的历史意义所织就的网中处理成为负担的意义障碍，从意义相悖的过去所造成的制约性中释放出人类生活的未来机遇。

这才会发生？

首先要简单、朴素地叙述所发生的事情。过去的恐怖事件通过被人们证实同时也被“中止”了、从不可知的匿名状态被带出，成为可视的。事后的见证代表着那些被摧毁了生活意义的人们的未来，对此令人印象最为深刻的证明是克劳德·兰茨曼（Claude Lanzmann）所写的《浩劫》（*Shoah*）中的一个小插曲。在这个故事中，逃生下来的费里普·米勒（Filip Müller）——负责清理毒气室里尸体的特别小分队队员——说道：

人应该是怎样的，
为了什么？
我走进毒气室，
和那些
打算去死的人一起。
和他们一起。
[……]
有一个人说：
“你想死。但是这

没有任何意义。
 你的死不会
 换来我们的生。
 这不是任何行动。
 你必须从这里出去，
 你必须要向人们讲述，
 我们所受的苦难，
 和在我们身上发生怎样不公平的事，……
 所发生的事。”^[36]

这里的“讲述”对于之后出生的人——那些生活在与蒙难者或是作案人的跨代关联中、必须有自己历史导向的人来说意味着什么呢？^[37]他们的经验和意义的历史综合体必须反思性地承认这一综合体的界限以及由此导致的意义的基本困扰——通过低估了的、普遍的意义猜测。^[38]

我们必须开启历史思考的一个有意义的时间进程的设想，它是和一个真实的事件链条联系在一起的。因此一个正确的时间观念就是必要的，这一时间观念不是在它自己的意义中与事件发生顺序的共时性相连，而是横向地在时间的进程中，是与之相对地获得的：如空想、时机、根源、来世、与事实相反的意义接受等等。

一个这样安排的历史不会有我们行动目的论的快乐结局，也不会将对于行动目的论来说是意义相悖的经验排除在外。她将相悖意义融合在由目的引导和形成行动的历史导向中，以至于相悖意义没有预计地在行动中、在人类及其世界的运动中继续着，作为想保持行动的一种努力。通过“讲述”而被定格了的，更确切说是移到眼前的恐怖事件必须作为经验进行彻底地加工，从而使它变成为对自身的对立面进行行动的动机，也就是说起到了形成意义的推动力的作用。

作为行动的机遇和受难的准备的所被体验的相悖意义是历史思考极少出现的情况。而最不可能出现的情况是我们行动目的论的快乐的结局，

我们的行动目的论总是关系到一个更好的未来的幸福。当然，最不可能出现的情况是未被预想的未来的沉默，这样的未来将我们的行动剔除出去，我们在未来中走向终结。当后来出生的人为了要成为他们自己，而与我们历史诠释性地发生关联时，我们的沉默会断送他们。

注释：

[1] Ranke, Leopold von: Vorlesungseinleitungen, ed. Volker Dotterweich u. Walther Peter Fuchs (Aus Werk und Nachlaß, 第IV卷). München 1975, 第117页。

[2] Brecht, Bertolt: Der gute Mensch von Sezuan, Epilog (20卷全集, 第4卷: 第4个剧本), Frankfurt am Main 1967, 第1607页。

[3] 参见Lorenz, Chris: " 'You got your history, I got mine.' Some reflections on truth and objectivity in history", in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 10 (1999), 第563—584页。

[4] Ranke, Leopold von: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514, 2. Aufl. (Sämtliche Werke 33/34). Leipzig 1874, 第VII页。

[5] Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse, § 68 (Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli u. Mazzino Montanari, 第5卷). München 1988, 第86页。

[6] 参见Rüsen, Jörn: Die Ordnung der Geschichte. Moderne, Postmoderne und Erinnerung, 载: 作者同上: Geschichte im Kulturprozeß. Köln 2002; 作者同上: "Historical Objectivity as a Matter of Social Values", 载: Leerssen, Joep; Rigney, Ann (主编): *Historians and Social Values*, Amsterdam, 2000, 第57—66页。

[7] Schulz, Charles M.: Charlie Brown und seine Freunde (Peanuts), Nr. 699, 1979。

[8] 参见Bellebaum, Alfred; Barheier, Klaus (主编): Glücksvorstellungen. Ein Rückgriff in die Geschichte der Soziologie. Opladen 1997。

[9] Schulz, Ernst: "Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird" —Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto, 载: Blanke, Horst-Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas (主编): Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. Köln 1998, 第3—12页, 引文出自第6页。

[10] 同上, 第11页。

[11] 同上, 第6页。

[12] 同上, 第7页。

[13] 同上, 第9页。

[14] 参见Rüsen, Jörn: Der Historiker als "Parteimann des Schicksals" —Georg Gottfried Gervinus, 载: 作者同上: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt am Main 1993, 第157—225页。

[15] 参见Rüsen, Jörn: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. Köln 2001。

[16] Burckhardt, Jacob: Über das Studium der Geschichte Der Text der "Weltgeschichtlichen Betrachtungen", Aufgrund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften hg. von Peter Ganz. München 1982, 第168页; 作者同上: 全集, 第7卷: Weltgeschichtliche Betrachtungen。

tungen. Historische Fragmente. Aus dem Nachlaß, hg. Albert Oeri, Emil Dürr. Stuttgart 1929, 第6f页。

[17] *Betrachtungen. Historische Fragmente. Aus dem Nachlaß*, hg. Albert Oeri, Emil Dürr. Stuttgart 1929, 第6f页。

[18] 同上, 第192f页。

[19] 参见Rüsen, Jörn: Der ästhetische Glanz der historischen Erinnerung – Jacob Burckhardt, 载: 作者同上: *Konfigurationen des Historismus* (注14), 第276—330页。Ferner Jaeger, Friedrich: *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*. Göttingen 1994; Große Kracht, Klaus: “Das Weiterleben der der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne”, 载: 作者同上: *Geschichte im Kulturprozeß* (注6)。

[20] Ranke: *Vorlesungseinleitungen* (注1), 第185—186页, 第191页; 第124—125页内容相仿。

[21] 参见Hardtwig, Wolfgang: *Geschichtsreligion—Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht*, 载: *Historische Zeitschrift* 252 (1991), 第1—32页。Rüsen, Jörn: *Historische Methode und religiöser Sinn – Vorüberlegungen zu einer Dialektik*。

[22] 为了论证的简化, 我把导向功能也归入了这一行动和目的兼容性中, 这是因为导向功能也适用人类认同感形成当中的历史思考。导向的目的并不是行动的目的(凭借这些行动, 未来被设计为有意义的), 而是(个人和集体的)人类自我。更确切地说: 是人类自我的时间关联性。那么行动就不是这个世界上的作为, 而是总是伴随这一作为发生的人类应对自身的精神活动, 即主体的行动和发生在主体身上的活动。用克尔凯郭尔(Kierkegaard)的话来说就是: 这关系到处于和世界及他者的关系中的人类对于自己的行动和苦难。我忽略了内在和外部的行动和苦难的目的论之间的区别。当然, 这一“外部”的行动也有目的, 那就是为了生活, 行动的主体愿意和必须成为他自己、必须是和一直是他自己。

[23] 尽管苦难像行动一样, 对于人类的生活及其诠释来说是关键性的, 但出自经济地论证的原因, 我没有一再探讨苦难的方面。

[24] Rüsen, Jörn: *Die vier Typen des historischen Erzählens*, 载: 作者同上: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Frankfurt am Main 1990, 第153—230页。

[25] 最后舒林适时地指出: “我总是希望昨天变得更好。”(注9) (第11页)

[26] 致弗里德里希·冯·普林(Friedrich von Preen)的信, 5. März 1871。

[27] 参见Jaeger: *Bürgerliche Modernisierungskrise* (注19)。

[28] 众所周知, 黑格尔把这个元目的论解释为“理智的名单”的命题。

[29] Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*, 载: *Gesammelte Schriften*, 第1卷, Frankfurt am Main 1991, 第691—704页; 引文出自第694页。

[30] 这里的“例子”指过去产生了意义、同时延伸到现在的这一内在的意义关联可以通过世代的更迭来解释, 但这一意义关联并不仅限于世代的更迭。关于这一关联的历史哲学的前提和涵义, 参见: Liebsch, Burkhard: *Geschichte als Antwort und Versprechen*. München 1999; 作者同上: *Geschichte im Zeichen des Abschi* 主编 München 1996。

[31] 卡尔(David Carr)多次指出了这一点: *Time, Narrative, and History. Studies in phenomenology and existential philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1986; “Getting the stories straight: Narrative and historical knowledge”, 载: Topolski, Jerzy (主编): *Historiography between modernism and postmodernism. Contribution to the methodology of the historical research*. (Poznan Studies in the philosophy of the sciences and the humanities, vol. 51) Amsterdam 1994, 第119—133页; “Phenomenology and historical knowledge”, 载: Orth, Ernst Wolfgang; Cheung, Chiau-Fai (主编): *Phenomenology of interculturality and life-world (Phänomenologische Forschungen. Sonderband)*, Freiburg 1998, 第112—130页。

[32] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes

Hoffmeister. 5. Aufl. Hamburg 1955, 第 82 页。

[33] 在不同民族和个人的关于人性和文化的思想的形成过程中, 进步是一个不可缺少的东西。Ranke, Leopold von: Über die Epochen der neueren Geschichte, ed. Theodor Schieder u. Helmut Berding (Aus Werk und Nachlaß, 第2卷)。München 1971, 第80页。

[34] 主要参见 Bolz, Norbert: Das Happy End der Geschichte, 载: Beier, Rosemarie (主编): Geschichtskultur in der Zweiten Moderne. Frankfurt am Main 2000, 第 53—69 页。20 世纪的历史灾难之后, 历史经验被弄得富有美感地烟消云散了, 这是让人印象深刻的事: “今天, 历史是时髦的调色板上丰富多彩的颜色” (第 61—62 页)。这一后现代的阴暗面是今天理智的发展趋势, 是忧伤的根源。参见 Bohrer, Karl-Heinz: Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin. Frankfurt am Main 1996, bes. 第 40 页, 同时参见 Heidbrink, Ludger (主编): Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne. München 1997; 作者同上: Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung. München 1994

[35] 参见 Liebsch, Burkhard; Rüsen, Jörn (主编): Trauer und Geschichte. (Beiträge zur Geschichtskultur, 第22卷)。Köln 2001。

[36] Lanzmann, Claude: Shoah. München 1988, 第219—220页。

[37] 参见 Rüsen, Jörn: Holocaust—Erinnerung und deutsche Identität, 载: 作者同上: Zerbrechende Zeit (注15)。

[38] 参见卢曼(Luhmann)的论证: “意义总是一再地指示意义, 从不会超越有意义的东西而指示别的东西。因此和意义相连的系统不能无意义地被经历或是行动。……即使是否定, 也是有意义的, 只有这样否定才是可连接的。每一个否定意义的起始也是以意义作为前提的。……意义是一个不可否定的、没有差别的概念。……否定某些有意义的东西从不会导致‘无意义’”。Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main 2. A. 1985 (首版 1984), 第96页。阿鲁瓦斯·哈恩(Alois Hahn)对此有不同的论述: “在赋予意义的理论中人们可以做些其他事, 必须区别作为交际之前提的意义和作为思考之前提的意义。如果不是有意义地在运作, 我们就不能思考; 如果不是有意义地在运作, 我们也不能交际。但至少是在德语中, “赋予意义”这个词有一个更为强大的意义, 我想人类、还有一些文化也以特定的方式指明了人活着是有意义的。在一种情况下, 这是指人们能理解我说的每一句话, 或多或少地理解这世界上的每一句话。这就是意义和理解。但是在另一种情况下, 世界和生活对于一个人来说是完全荒谬的。而与之相反的概念就是意义。荒谬的对立面就是意义。我认为, 这在相应章节和社会系统区分的不是很清楚。我曾经对此进行了令人痛苦的批评。就像人们可从连接反应中看到的, 卢曼马上准备研究它。” Kolbl, Carlos; Scheloske, Anne: Wissenschaft als Passion. Interview mit Alois Hahn, 载: Handlung, Kultur, Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften 10 (2001), 第138—157页, 引文出自第150页。

第十二章

过去的未来^[1]

谁不回忆过去，谁就将受到未来的惩罚。^[2]

目前，有关现代社会未来视角的争论，在全球化的进程中受一个令人吃惊的对于历史的态度影响：未来是和现在的告别。一个社会是否拥有未来，关键是看它是否能摆脱过去，以及摆脱过去的程度怎样。这样设想未来的方式完全是成问题的。未来塑造者们对过去视而不见，这容易导向与未来相反的方向。

为了说清楚这个问题，我想提一提鲁尔区的一个有趣现象。众所周知，在鲁尔区集中了一个工业社会的各种关于未来的问题。它们甚至会以戏剧性的形式出现。在这一点上，鲁尔区有100个历史博物馆的这一事实具有象征性的意义。在这100个历史博物馆当中，一半是过去20年，即工业转型的危机时代中建立的。另外，1960年之前所建的博物馆中有90%在1980年之后有了全新的面貌。^[3]这一事实说明：与国外相似地区所不同的是：这一地区通过企业、工厂和政府竭尽全力的共同努力战胜了变革的危机。众多博物馆的建立，说明了这一成就有着文化的一面。对过去的文化方面的动员也属于为克服危机以保障一个工业区未来的努力。没有文化方面的动员，就不存在一个可以令人接受的未来。这属于有关未来的辩论：没有致力于过去的文化方面的努力，就不能解决一个社会

经济和社会的未来的问题。为什么博物馆——或者普遍一点地说：为什么历史和回忆——关系到未来？人们问历史学家，什么时候未来的问题处于日常生活的秩序中？被问的多是有预测知识的专业人士，而很少是文化科学家。在以前德国关于人文科学之功能的讨论中，人们通过一个特定的角色分配，确定人文科学仅有补偿的功能。^[4]因此，人们去除了它对工业和经济的真正变革过程的责任。在现代化的过程中，一个社会的未来被当成命运，托付给了先驱或是专家们。人们为自己保存着过去，要求它作为文化的储藏器。如果现代化的损失不能被治愈，那么这一文化的储藏器就应该将其变得可以使人承受。另外，它应通过历史的回忆来去除相应的人们对未来的恐惧。通过正在消失的世界和一个能产生认同的文化的归属性能在过去的图像中的保存，现代社会中所有生活关系迅速变革的骗局应该被平息。这样一个景象服务于人类渴望长存、对自我的坚持和信任的愿望，但是它仅仅是补充性的，并没有导向的作用。^[5]

认为人文科学仅有补偿的功能使人看不到文化和文化科学对于形成一个社会的有负重能力的未来视角的意义。对于形成能引导行动的未来视角来说绝对是必要的文化力量，被误导为补偿性的，是瘫痪的，至少是被骗走了回忆的兴奋剂。如果没有这一回忆的兴奋剂，未来会变成技术至上所设计的一场游戏，专业人士相互争夺有预测能力的科技知识和估价附属成果。

未来自己只是半个真相。人类的生活在时间长河中基本上和总是在期待和回忆的相互作用中调整自己。^[6]如果没有回忆，未来缺少鲜活的过去的文化元素，这一元素作为能引导行动的时间视角，能将过去相对于我们的未来变得鲜活：缺乏的是我们自己、我们的认同，没有这一块，每一个未来都会因丧失意义和活力而枯萎。如果我们不能将自己现在的样子带到我们想要继续生活的未来中去，那么我们就在未来中丧失自己，也不再拥有未来。在最严重的情况下，未来有我们，但是在未来当中我们却没有能力拥有自己。那么这样的未来就不是我们的未来，而是我

们的对立面。

前几年在《法兰克福汇报》上发表和讨论的德国的一个调查报告^[7]可以清楚地说明，我上面所说的属于一个可接受的未来设计中我们这一块是什么意思。绝大多数德国人有一个消极的未来图像，并持以下的观点：通过积极改变自己的生活境况使得一个完全不同的未来成为可能，这根本就不需要被引导。但是这一主动性首先被看作技术上适应全球化的压力，而没有和价值观联系在一起。人们觉得自己对该价值观有责任，并且该价值观决定人们是否并且在多大程度上可以接受或值得去追求一种生活方式。要生存下去的意志和对意义的要求显然是分开的。人文的可以接受的条件作为进步的刹车闸而出现。改革的需要、储蓄的压力、结构变革、环境因素、教育目标和全球化是统一的。它们作为塑造未来的客观压力，要求其他东西必须在目的方面与之相符。价值的信念、归属感和对生活质量的设想是与上述因素相分离的，被托付给了意义的理性，未来并没有提供任何激励性的导向值，最多只是借鉴性的、并使人气馁的导向值。那些能保证意义的思想——马克斯·韦伯将之归于经济和政治利益的文化诠释的脆弱力量^[8]——看起来在时间当中是没有位置的，在一个想像出来的、失去了的故乡的任何地方都不存在。

这里有一个最重要的文化问题。人们可以打出人文的牌，来反对经济专家讨论的其他方面，这样就能轻易而快捷地登上最畅销书的排行榜。^[9]但是这只会让问题更尖锐化，并没有解决问题。以有目的的、理性的、由经验支持的实用主义为代价换来的人文的心中温暖的价值是什么？另一方面，没有刺激性的对意义的设想，实用主义的价值又是什么？两者之间的鸿沟必须被跨越，必须被融合为一个惟一的未来的视角。这才是关于文化科学及其社会任务的真正的文化成就。只有赢得了这样的文化成就，只有这样我们才能真正地谈到一个未来。在这一未来当中，一个新的经济能激励行动并和行动保持一致的，即没有我们自己带到未来中的回忆，就没有未来。只有从回忆中来，未来才是有生命力的，才是我们现在的能激发人、并能使人行动的元素。

如果人们想要一个完全不同的、新的未来，能克服过去所有欠缺的地方，就违背了上述原则。这种情况的发生通常是因为人们从设计一个完全新的未来的原则或是观点出发，未来在一定程度上被设计成从头开始的。这可能成为政治的乌托邦，人们设想有一个新的人，只有他才是真正的人、原来的人。而旧的人、我们所习惯的人，在一定程度上就是我们自己，必须为了未来而被清除。所以波尔·布特 (Pol Pot) 说“……我们将创造一个不带有任何以前社会残渣的‘新人’。他应该是一张没有写过字的白纸。”^[10] 我们熟悉这种乌托邦式的未来设计的后果。我们被警告别制造这样的后果。我们应该对吞没了理性的灰栏的、轻度的乌托邦持批评的态度，它经常不是作为乌托邦出现，而是作为受尊崇的科学的方法出现。它在被所有政治和社会障碍所释放了的人类经济学的形式中，设计了新的人，他的自我利益在和所有他者的自我利益的自由的互动中，使一个为所有人谋福利的成功的经济的最高成就成为可能。

在这两种情况下——当然也存在未来的其他的活动方式——过去被切断了，为了要被克服而被搁置一旁，因此回忆和期待、体验和设计之间的内部关联也就折断了；没有这样的关联，未来会变得没有基础，并且问题重重。

另一方面，不是每一个回忆都是有未来的或是前景美好的。我们所有人都熟悉背弃未来的历史意识的形式和内容，它的未来的视角更为狭窄，甚至被切断了，例如怀旧、顽固不化地坚持目前的局面、传统主义、浪漫主义和原教旨主义。为了中断或是颠覆现代社会发展的活力，回忆的文化力量被利用了，因此人们只能无助地或是荒谬地任它摆布。

到底是什么重要呢？我想将我们为了未来而需要的过去形容为比赛的起跑点。在古代，百米短跑选手以立势起跑，没有起跑洞或是起跑线。后来为了可以跑得更快，选手们伏下身，以起跑洞或是起跑线为准。借此比喻，我想说的是：我们需要一个文化方面的回忆功能，以使过去能给未来提供一个这样的基础。这意味着什么呢？

我们能够和应该怎样历史地去思考和论证：怎样塑造文化的记忆，

怎样调整我们社会的历史导向，以使得未来能向我们的行动和思考开放，成为我们自己的、可以被我们接受的未来？我想通过列举有未来能力的回忆的四个前提条件来回答这一问题：

（一）第一个条件是不丧失脚下的土壤。历史回忆和历史意识必须给未来打下根基。以雅恩·阿斯曼的话来说，它们有“奠基的功能”。^[1]这意味着：没有有负载能力的传统，未来就会被截断。在未来当中，必须通过有意识的历史回忆，使经受住了考验的东西——即自己的生活方式的所成就的主体——得以更新。我举两个例子：其一是调整政治统治的人权、公民权的传统，其二是社会性保障人类有尊严地生存的标准，它们都是通过工人运动而获得的成就，单凭它们自己，是无法坚持的。（这说明了前不久德国人出于日常政治的原因而对经过政治考验的联邦体制产生怀疑，实是轻率之举）。如果人们将政治文化、社会生活和经济方面被主观臆想为理所应当的原则当作是理所应当的，不通过在公众中起作用的历史回忆的文化实践来作为保障，它们就会受侵蚀或甚至会解体。人们一定要有意识地使这些传统保持鲜活，并使之前途光明。

（二）如果有未来的过去作为现在的土壤的道路是可行的，那么现在就必须是向着未来开放的。简单来说，人们不是跪在起跑线那里，或是粘在起跑线那里不动。按照我的观察，这方面令人惊异的现象就是目前人们在制造灾难的实践中，那些有关经济怎样向生态型经济转型的最好建议显然很少在公众中发挥激励的力量。工业进步的过去在现在的作用还是如此强大，因此过去很难跨入到另一个未来当中。

对过去的回忆必须要使人们能够得以解放。用另外的话说就是：一个文化的未来依赖于人们遗忘的能力。不能遗忘，意味着过去被感知为肩膀上的令人压抑的重负，阻碍人的继续前进。这里我不是指大量的、从历史科学中所产生的对过去的知识。这其中只有一个断裂的部分进入了一个社会的文化导向。当然，这应该依靠科学积极地参与知识的实际导向能力的选择和决定。我指的是所发生的很多事情是被自己忘记了，因为它们从未被提升到有回忆价值的高度上。重要的不是遗忘，而是在

集体的历史回忆中所包含的事实。这些事实检验还是鲜活的历史是否有未来，并按照已被改变的现在的生活境况相应地改写它们。例如，我们不再庆祝“色当日”（[Sedantage] 色当 [Sedan]，法国阿登省县城，拿破仑三世在此向普鲁士军投降——译者注），我们忘记了从父辈继承下来的对法国人的敌视，它曾一直是国家政治的历史引导线。但这样的遗忘并不是自然发生的，而必须通过历史意识积极阐释和变形阐释的功能才能被完成。

要发挥另外一个遗忘的功能则更困难一些。在所有的历史文化中，存在一个让我们痛楚的过去，因为它违背了现在的人们用以评价自我和形成历史认同的价值体系。对于这样的过去，当事人愿意保持沉默，在较严重的情况下当事人甚至受到压制。我想到了德国历史上的纳粹主义，想到了我们的邻国串通一气勾结的时代，想到了前苏联的斯大林主义和关押政治犯的劳改营，想到了日本在中国的大屠杀。这样的过去恰恰是不该被遗忘的，它的黑暗面应作为对未来的设计的阻碍因素，对实现未来的设计的有未被料想到的影响。人们可以说，有严重的压制重负的人民和国家都切除了自己未来中重要的一块，因为它在历史回忆的学校中留级了，而且留级的时间是这样长，直到他们重拾并不会因沉默和压制而消失的过去的教训。

在过去中和与过去一起被完成的文化的功能，被辛德尔克·艾姆里希（Hinderk Emrich）形容为“回忆性的遗忘”。^{〔12〕}这就是说，不是通过自我的无意识的哪种技巧来进行，而是有意识进行，应被形成历史意义的文化可能性彻底地加工。只要给回忆性的遗忘施加否认的压力，人们就能从中解放出来。它会变成被历史诠释不断加工的体验，因而它不会消失，而受它影响的人们会变得更自由。这样的回忆工作是令人痛苦的，一定会引起公开的争论和抗议，但它对于当事人具有未来的能力是必须的。

（三）让人们从起跑线解放出来，不要粘在起跑线上，那么人们就需要力量和向前冲的干劲。为了赢得作为改革机遇的未来，人们必须和现在拉开距离，历史回忆恰好能做到这一点。已发生的事是融入现在生活

关系的历史发展，它必须要能被跨越。文化的功能正是服务于此，人们称之为“历史化”。充满诗意地说，历史化是在现在的生活关系面前演奏历史的旋律，以使得它能够翩翩起舞。为了赢得新的未来、和旧时代不同的未来和与自我的未来不同的未来，必须在时间上激活旧时代和自我。自我理解的一维性必须被打破而成为自我理解的变化的多维性，这是通过历史化而发生的。在诠释真正的生活条件时，历史回忆中发挥的是不同时间化的作用。它让过去的经验活动起来，成为一个违反事实的未来的设计的岸墩。只有当过去获得一个不同的质，未来才会和现在有所不同，才不会陷入乌托邦的状况中。

怎样才能激发过去，使它和现在的生活关系中的自我理解和一维性相反？其实很简单：将历史的回忆与现在的新的导向需求相联系。必须由现在对历史回忆提出质疑，使它变成现在的一个变革的运动的基础。对于这一回忆的功能，起关键作用的是批评的元素。在有关回忆和记忆的讨论中，使批评的因素得以真正地恢复名誉，这正是最合适的时间。否则，文化科学只停留在补偿功能的魔力圈中，社会在朝未来前进的道路上会被骗走历史导向的关键因素。

批判性地使过去行动起来，成为现在的不同时间，最近的例子是环境的问题。这样，一个新的导向需求产生了，历史经验获得了一个越过现在、导入一个不同的未来的视角。无可置疑的，只是单纯地继续被记入我们社会文化基本特征的技术进步，将不可避免地给人类带来灾难。

另外，通过历史化打破现在的理解的一维性，会产生一个乌托邦的驱动力量，不会陷入所提到过的实践的情况。因为想变得完全不同的渴望在历史经验的镜子中、在现实的基础上被夺回，变成为历史化的一个加速度的力量，给现在创造了一个超越目前状况和习惯的向外走的未来视角。

另外，从同样的历史中分娩出对回忆的批评的潜力，迫使政治统治基本权利的调整至今的成就要产生量的超越：在公民平等和自由的基本思想中暗藏着无限制剥削的自然关系（在工作 and 私有财产的概念之上），

我们知道，它是没有未来的。^[1]这对于我们基本权利的设想的继续发展意味着什么，是一个完全开放的问题。不管我们如何来回答它——比如它能激发由历史经验而来的未来景象，都是不成问题的。

（四）从历史经验的起跑线起跑，用完全不同的未来的渴望的力量来加速，生活实践的时间指向需要一个方向，以不致陷入无目标的迷茫之中。我不赞成更新历史目的论，但是赞成：将对未来的设计和对过去的再塑造带入到一个时间上有关联的关系中，使得现在已有的生活关系以从过去到未来的发展的方向进入一个新的未来，能综合概括这一切的大标题让人信服。如果过去的经验获得一个未被清偿的未来的版本，这样的情况就可以积极地发生。这就使得基本权利的长期发展体现为一个不封闭的发展过程，那么使政治参与成为可能，就是政治统治的基本权力调整的一个不可卸除的任务。在现代民主中，以政权的形式组织起来的统治主体所有（应该有的）公民身份的社会保障就是一个开放的问题。对于政治统治的公民权利调控进行共产主义式的选择渐渐走下坡路，对我们来说，这一需要调控的意识在渐渐增长。历史说明了随着政治基本权利的发展和实现，社会问题出现了。直到今天为止，在公民的统治体系中还是不能得以充分解决。

但从现在生活关系形成进程当中产生的消极经验中也可以获得未来导向的方向，并且这能令人信服。这里纳粹大屠杀扮演着一个特殊的角色：这样的事情决不允许再发生，这作为强制性的政治的未来塑造，是普遍一致的看法。

带有历史回忆这四种方式的文化科学是现在生活的价值创造的一个有机的组成成分，能超越感官直觉地进入未来当中，在生活关系变成其他样子的过程中，我们现在是什么样子、想成为什么样子，不可能丢失，而是能重新赢得自我。

我所用的比赛起跑的比喻对于以下事实是不合适的：我们不是在起跑时才开始向未来前进，而是在时间长河中一直是运动着的。我想把我的比喻改成一个接力赛，把能形成历史认同的自己的和特别的东西、值

得回忆的和前景美好的东西一代人接一代人传递下去。将我们现在的生活关系超验化为一个新的未来，应该不仅能保障我们社会的继续生存，而且同时能保证文化的延续性。借助这一文化的延续性，我们能够在自我的最深层基础上确认我们自己，确认我们是什么样的。没有文化科学参与的历史回忆，这样的未来则是不可能的。文化科学是否以及怎样完成这一任务，文化科学本身在对历史回忆的处理中是否不需要一个新的未来的刺激，这是另外一个问题。

希腊人在接力跑中所传递的不是我们现在所用的一根简单的木棒，而是一个火炬。从这一灵感中产生了对未来的设想，那就是通过我们的回忆使火炬从前辈人一直传到现在。我们向着未来奔跑是为了下一代人。我们的未来必须要这样进入后辈人的回忆：他们能从中获得对于他们自己的未来的启示。如果我们和后辈在从过去向未来前进的道路上有着共同的方向，那么来自于历史回忆的、能形成意义的未来的塑造会更加完美。这样，我们就能将一个照亮未知道路的火炬传递到他们手中。

注释：

[1] 首次发表在：Universitas 53 (1998), Nr. 621, 第 228—237 页。

[2] 这是介绍鲁尔区 200 年历史的题为“欢欣鼓舞”的展览(1994)所发行的明信片上的话 Feuer & Flamme—200 Jahre Ruhrgebiet: Eine Ausstellung im Gasometer Oberhausen, 22. Juli bis 1. November 1994, Essen (Klartext) 1994。

[3] 参见 Grütter, Heinrich Theodor: Museumshandbuch Ruhrgebiet. Die historischen Museen. Essen 1989。

[4] 参见 Marquard, Odo: Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: ders.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 1986, 第 98—116 页; 作者同上: Verspätete Moralistik. Bemerkungen zur Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: Kursbuch 91 (1988), 第 13—18 页。

[5] 参见 Mittelstraß, Jürgen: Glanz und Elend der Geisteswissenschaften. Oldenburg 1989; Steiner, Uwe: “Können die Kulturwissenschaften eine neue moralische Funktion beanspruchen?” Eine Bestandsaufnahme, 载: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 71 (1997), 第 5—38 页。

[6] 参见 Rüsen, Jörn: Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln 1994。

[7] Köcher, Renate: Nach der Vertreibung aus dem Paradies. Die zukunftssträchtige

Verbindung von Effizienz und Humanität ist noch nicht gefunden, FAZ 12. November 1997, 第5页。

[8] Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 第1卷, Stuttgart, 1988, 第252页。

[9] Forrester, Viviane: Der Terror der Ökonomie, Wien 1997.

[10] 参见柬埔寨金边电台1977年9月30日播送的波尔·布特(Pol Pot: 生于1925年, 柬埔寨政治家, 民主柬埔寨总理 [1976.1977- 1979], 共产党总书记 [1963-1981] ——译者注)的讲话 载: Freitag, Nr. 46, vom 7.11.1997, 第10页。

[11] Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 第76页。

[12] 参见Smith, Gary; Enrich, Hinderk M. (主编): Vom Nutzen des Vergessens, Berlin (Akademie), 1996

[13] 参见Rüsen, Jörn: Menschen—und Bürgerrechte—Vorschläge zur Interpretation und didaktischen Analyse, 载: 作者同上: Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen, Köln 1994, 第204—235页, 尤其是第226—229页

附录 I

人名对照表^{*}

A

Acham, Karl 卡尔·阿哈姆
Aischylos 埃斯库罗斯
Alföldy, Geza 阿尔弗尔迪
Assmann, Jan 雅恩·阿斯曼
Augustinus 奥古斯丁

B

Bann, Stephen 斯特芬·巴恩
Benigni, Roberto 罗伯托·贝尼尼
Benjamin, Walter 瓦尔特·本雅明
Bernheim, Ernst 恩斯特·伯伦汉
Bismarck 俾斯麦
Bohleber, Werner 维尔纳·博勒伯尔
Bohrer, Karlheinz 卡尔海因茨·博雷尔
Brecht, Bertolt 贝托尔特·布莱希特
Broszat, Martin 马丁·布罗萨特
Brown, Charlie 查理·布朗
Browne, Dik 迪克·布朗
Brude-Firnau, Gisela 吉泽拉·布鲁德-费
 尔瑙
Brumlik, Micha 米夏·布鲁姆里克
Brunner, Jose 约瑟·布龙纳
Buddha 佛陀
Burckhardt, Jacob 雅各布·布克哈特

C

Carr, David 大卫·卡尔
Caruso, Igor A 伊戈尔·A.卡卢索
Casar 恺撒
Chen, Qineng 陈启能
Chen, Xin 陈新
Cui, Shu 崔述

D

Deleuze, Gilles 吉尔·德勒兹
Dilthey, Wilhelm 威廉·狄尔泰
Diner, Dan 但·迪纳
Dohnanyi, Klaus von 克劳斯·冯·多南依
Droysen, Johann Gustav 约翰·古斯塔
 夫·德洛伊森
Durrenmatt, Friedrich 弗里德里希·迪伦马
 特

E

Emrich, Hinderk M 辛德尔克·M.艾姆里希
Euripides 欧里庇得斯

F

Fest, Joachim 约阿希姆·费斯特
Freud, Sigmund 西格蒙特·弗洛伊德
Friedländer, Saul 绍尔·弗里德伦德尔

^{*} 本对照表由姜甲福编辑翻译 以外文姓氏字母为序。——译者注

G

Gadamer 伽达默尔

Gervinus 格尔维努斯

Geulen, Christian 克里斯蒂安·戈伊伦

Gladigow, Burkhard 布克哈特·格拉迪高

Goldhagen, Daniel J. 丹尼尔·J 戈德哈根

Gumbrecht, Hans Ulrich 汉斯·乌尔利希·贡布雷希特

H

Habermas, Jürgen 尤尔根·哈贝马斯

Hahn, Alois 阿鲁瓦斯·哈恩

Halbwachs 哈布瓦赫

Hamlet 哈姆雷特

Hegel 黑格尔

Heidegger 海德格尔

Heinrich der IV 亨利四世

Herodot 希罗多德

Herrendörfer, Christian B 克里斯蒂安·海伦德夫

Herzog, Roman 罗曼·赫尔佐格

Hitler 希特勒

Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯

Huntington, Samuel 塞缪尔·亨廷顿

I

Illhardt, Franz-Joseph 弗兰茨 - 约瑟夫·伊尔哈特

Isabella 伊莎贝拉

J

Jaeger, Friedrich 弗里德里希·雅伊格尔

Jeismann, Karl-Ernst 卡尔-恩斯特·耶斯曼

Jenninger, Philipp 菲利普·延宁格

Jesus 耶稣

Jiang, Peng 姜芃

Jung, C G C.G.荣格

K

Kant 康德

Kershaw, Ian 伊安·克尔肖

Khaldun, Ibn 伊本·卡尔敦

Kierkegaard 克尔凯郭尔

Klueger, Ruth 儒特·克律格

Knigge, Volkhard 弗尔克哈特·克尼格

Kohlberg, Lawrence 劳伦斯·科尔伯格

Kolumbus 哥伦布

Konfuzius 孔子

Korff, Gottfried 戈特弗里德·考尔夫

Koselleck, Reinhart 赖因哈特·科泽勒克

Kristeva, Julia 朱丽亚·克里斯蒂娃

Kuttler, Wolfgang 沃尔夫冈·库特勒

L

Lacan 拉康

LaCapra, Dominick 多米尼克·拉卡普拉

Lanzmann, Claude 克劳德·兰茨曼

Lao Tse 老子

Levy, Daniel 丹尼尔·莱维

Liebsch, Burkhard 布克哈特·利布施

Lu, Ai-kung 鲁哀公

Lubbe, Hermann 赫尔曼·吕贝

Luckmann, Thomas 托马斯·卢克曼

Luhmann, Niklas 尼克拉斯·卢曼

Lyotard, Jean-François 让-弗朗索瓦·利奥塔

M

MacHardy, Karin J. 卡琳·J.麦克哈迪
 Mann, Thomas 托马斯·曼
 Mann, Erika 艾里卡·曼
 Margalit, Avishai 阿维希海·马格里特
 Marquard, Odo 奥多·马夸特
 Marx 马克思
 McGill, Allan 阿兰·梅吉尔
 Meier, Christian 克里斯蒂安·迈尔
 Meinecke, Friedrich 弗里德里希·梅尼克
 Mitscherlich, Alexander 亚历山大·米切利希
 Mitscherlich, Margarethe 玛格瑞特·米切利希
 Mittag, Achim 阿希姆·米塔克
 Moser, Tilman 蒂尔曼·莫泽尔
 Motzkin, Gabriel 加布里尔·摩茨金
 Mohammed 穆罕默德
 Müller, Klaus E. 克劳斯·E.米勒
 Müller, Filip 费里普·米勒
 Myron 米隆

N

Nagl-Docekal, Herta 赫尔塔·纳戈尔—道克卡尔
 Nietzsche, Friedrich 弗里德里希·尼采
 Nolte, Ernst 恩斯特·诺尔特
 Nora 诺拉
 Novick 诺威克

O

Oehier, Katherina 卡特琳娜·厄勒
 Olick, Jeffrey K. 杰弗瑞·K.奥里克

P

Paul, Hinrich 海里希·保罗
 Paulus 保卢斯
 Pomian, Krzysztof 克兹斯托夫·波米安
 Pot, Pol 波尔·布特
 Preen, Friedrich von 弗里德里希·冯·普林

R

Ranke, Leopold von 莱奥波特·冯·兰克
 Rauh, Horst Dieter 霍斯特·狄特·劳
 Rickert, Heinrich 海因里希·李凯尔特
 Rüsen, Jörn 约恩·吕森

S

Santner, Eric L. 艾里克·L.桑特纳
 Sartre, Jean-Paul 让·保罗·萨特
 Sato, Masayuki 佐藤雅之
 Schieder, Theodor 特奥多尔·席德尔
 Schneider, Christian 克里斯蒂安·施奈德
 Schörken, Rolf 罗尔夫·舍尔肯
 Schulin, Ernst 恩斯特·舒林
 Schütz, Alfred 阿尔弗雷德·许茨
 Schwerte 施魏特
 Shakespeare 莎士比亚
 Simmel, Georg 格奥尔格·齐美尔
 Spengler 斯宾格勒
 Spielberg, Stephen 史蒂文·斯皮尔伯格
 Ssu-ma, Kuang 司马光
 Straub, Jürgen 于尔根·施特劳布
 Strauß, Botho 博托·斯特劳斯
 Sybel, Heinrich von 海因里希·冯·西贝尔
 Syberberg, Hans-Jürgen 汉斯-尤尔根·西贝尔贝格

T

Thukydides 修昔底德

Toynbee 汤因比

V

Voltaire 伏尔泰

W

Walser, Martin 马丁·瓦尔泽

Walser-Bubis 瓦尔泽-布比斯

Wardis, Dina 迪娜·瓦蒂斯

Warwick 瓦利克

Weber, Max 马克斯·韦伯

Weber, Wolfgang 沃尔夫冈·韦伯

Weigelin-Schwiedrzik, Susanne 苏珊娜·
魏格林—施威德瑞茨克

Weizsäcker, Richard von 理查德·冯·魏
茨泽克

White, Hayden 海登·怀特

Wiese, Leopold von 莱奥波特·冯·维泽

Wiesel, Elie 埃里·维塞尔

Wiley 威利

Wingert, Lutz 路茨·温格特

Z

Zeller, Eberhard 埃贝哈德·策勒

Zhu, Weizheng 朱维铮

附录 2

参考文献

Acham, Karl: Historismus—Multikulturalismus—Kommunitarismus, in: Scholtz, Gunter (Ed.): Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion. Berlin 1996, S. 155—173.

Adorno, Theodor W.: Erziehung nach Auschwitz, in: ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main 1969, S. 85—101.

Adorno, Theodor W.: Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt am Main 1971.

Alföldy, Geza: Das Imperium Romanum—ein Vorbild für das vereinte Europa? (Jacob Burckhardt-Gespräche auf Castelen 9). Basel 1999.

Ammann, Ludwig: Das Ansinnen der islamischen Offenbarung, in: Kulturwissenschaftliches Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein—Westfalen (Ed.): Jahrbuch 1997/98, S. 36—55.

Anderson, Perry: Zum Ende der Geschichte. Berlin 1993.

Angehrn, Emil: Geschichte und Identität. Berlin 1985.

Anhalt, Irene: Abschied von meinem Vater, in: Heimannsberg, Barbara; Schmidt, Christoph J. (Eds.): Das kollektive Schweigen. Nazivergangenheit und gebrochene Identität in der Psychotherapie. Heidelberg 1988, S. 25—42.

Ankersmit, Frank R.: "Historical Representation", in: *History and Theory* 27 (1988), S. 205—228.

Appleby, Joyce; Hunt, Lynn; Jacob, Margaret: *Telling the truth about history*. New York 1994.

Assmann, Aleida: Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee. Frankfurt am Main 1993.

Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999.

Assmann, Aleida: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer. Köln 1999.

Assmann, Aleida; Frevert, Ute: Geschichtsvergessenheit—Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. Stuttgart 1999.

Assmann, Jan: Ägypten. Eine Sinngeschichte. München 1996.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992.

Auchter, Thomas: Jenseits des Versöhnungsprinzips. Die Grenzen des Erinnern, in: Universitas 52 (1997), S. 230–240.

Balke, Friedrich u. a. (Ed.): Zeit der Ereignisse—Ende der Geschichte? München 1992.

Bann, Stephen. *The Clothing of Clio. A study of the representation of history in nineteenth century Britain and France.* Cambridge 1984.

Bann, Stephen. *The Invention of History. Essays on the representation of the past.* Manchester 1990.

Bandau, I.: Fiktion, in: Ritter, Joachim (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972.

Barrelmeyer, Uwe. Fiktionales Wissen in der Geschichtswissenschaft. Eine Analyse am Beispiel der mikrohistorischen Zeitgeschichtsforschung, in: Fulda, Daniel; Prüfer, Thomas (Eds.) *Faktenglaube und fiktionales Wissen. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst in der Moderne.* Frankfurt am Main 1997, S. 289–303.

Baumgartner, Hans Michael: Die Erzählstruktur des historischen Wissens und ihr Verhältnis zu den Formen seiner Vermittlung. Ein Diskussionsvorschlag, in: Quandt, Siegfried; Süssmuth, Hans (Eds.) *Historisches Erzählen. Formen und Funktionen.* Göttingen 1982, S. 73–75.

Becher, Ursula A.J.: Personale und historische Identität, in: Bergmann, Klaus; Rüsen, Jörn (Eds.) *Geschichtsdidaktik. Theorie für die Praxis.* Düsseldorf 1978, S. 57–66.

Bédarida, Françoise (Ed.): *The social responsibility of the historian.* Oxford 1995.

Beir, Rosmarie (Ed.): *Geschichtskultur in der Zweiten Moderne.* Frankfurt am Main 2000.

Bell, J.C.: "The historic Sense", in: *Journal of Educational Psychology* 5 (1917), S. 317–318.

Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans; Sprondel, Walter M. (Eds.) *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung.* Frankfurt am Main 1973, S. 267–302.

Bellebaum, Alfred; Barheier, Klaus (Eds.): *Glucksvorstellungen. Ein Rückgriff in die Geschichte der Soziologie.* Opladen 1997.

Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: *Gesammelte Schriften.* Bd.

1. Frankfurt am Main 1991, S. 691—704.

Bentley, Michael (Ed.): *Companion to Historiography*. London 1997.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main 1979.

Bergmann, Martin: Fünf Stadien in der Entwicklung der psychoanalytischen Trauma-Konzeption, in: *Mittelweg* 36, 5 (1996), H.2, S. 12—22.

Bergmann, Werner: Die Reaktion auf den Holocaust in Westdeutschland von 1945 bis 1989, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 43 (1992), S. 327—350.

Bitterli, Ursula: Amerikanische Entdeckungsreisen im Wandel, in: Stoll, André (Ed.): *Sypharden, Moriken, Indianerinnen und ihresgleichen. Die andere Seite der hispanischen Kultur*. Bielefeld 1995, S. 161—176.

Blanke, Horst-Walter, Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas (Eds.): *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag*. Köln 1998.

Bohleber, Werner: Traumata und deren Bearbeitung in der Psychoanalyse, in: *Bios* 11 (1998).

Boher, Karlheinz: *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*. Frankfurt am Main 1996, S. 40.

Bolz, Norbert: Das Happy End der Geschichte, in: Beier, Rosemarie (Ed.): *Geschichtskultur in der Zweiten Moderne*. Frankfurt am Main 2000, S. 53—69.

Borries, Bodo von: *Das Geschichtsbewußtsein Jugendlicher. Erste repräsentative Untersuchung über Vergangenheitsdeutungen, Gegenwartswahrnehmungen und Zukunftserwartungen von Schülerinnen und Schülern in Ost—und Westdeutschland*. Weinheim 1995.

Borries, Bodo von; Pandel, Hans-Jürgen; Rüsen, Jörn (Eds.): *Geschichtsbewußtsein empirisch*. Pfaffenweiler 1991.

Borries, Bodo von: *Geschichtsbewußtsein Hamburger Schülerinnen und Schüler* 1988. Empirische Befunde einer qualitativen Pilotstudie, in: Borries, Bodo von; Pandel, Hans-Jürgen; Rüsen, Jörn (Eds.): *Geschichtsbewußtsein empirisch*. Pfaffenweiler 1991, S.121—220.

Borries, Bodo von: *Geschichtslernen und Geschichtsbewußtsein. Empirische Erkundungen zu Erwerb und Gebrauch von Historie*. Stuttgart 1988.

Brecht, Bertolt: *Der gute Mensch von Sezuan, Epilog* (Gesammelte Werke in 20 Bänden. Bd. 4: Stücke 4). Frankfurt am Main 1967.

Breisach, Ernst. "Historiography—Ancient", *Medieval and Modern*. 2. Aufl. Chicago 1994.

Bronfen, Elisabeth; Erdle, Birgit R., Weigel, Sigrid (Eds.): *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. Köln 1999.

Broszat, Martin: *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte*. München 1988

Brude-Firnu, Gisela; MacHardy, Karin J. (Eds.). *Fact and Fiction. German History and Literature 1848—1924*. Tübingen 1990.

Brumlik, Micha: Im Niemandsland des Verstehens. Was kann heißen: Sich der Shoah zu erinnern und ihre Opfer zu betrauern? in: Eschenhagen, Wieland (Ed.). *Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit*. Darmstadt 1988, S. 78—99.

Brumlik, Micha: Trauerarbeit und kollektive Erinnerung, in: Köppen, Manuel (Ed.): *Kunst und Literatur nach Auschwitz*. Berlin 1993, S. 197—203.

Brumlik, Micha: Trauer und Solidarität. Zu einer Theorie öffentlichen Gedenkens, in: ders.; Kuni, Petra (Eds.) *Reichspogromnacht. Vergangenheitsbewältigung aus jüdischer Sicht*. Frankfurt am Main 1988, S. 111—119.

Brunner, José. "Pride and Memory. Nationalism, Narcissism, and the Historians' Debates in Germany and Israel", in: *History and Memory* 9 [1997/1998], S. 246—290.

Bundeszentrale für politische Bildung (Ed.). *Bundesrepublik Deutschland. Geschichte, Bewußtsein*. Bonn 1989

Burckhardt, Jacob: *Ästhetik der bildenden Kunst. Der Text der Vorlesung, Zur Einleitung in die Aesthetik der bildenden Kunst*. Aufgrund d. Handschriften komment. u. ed. Irmgard Siebert. Darmstadt 1992

Burckhardt, Jacob: Gesamtausgabe, Bd. 7: *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente*. Aus dem Nachlaß, ed. Albert Oeri, Emil Dürr. Stuttgart 1929.

Burckhardt, Jacob: *Über das Studium der Geschichte. Der Text der 'Weltgeschichtlichen Betrachtungen'*. Aufgrund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften ed. von Peter Ganz. München 1982.

Calließ, Jörg (Ed.) *Historische Orientierung und Geschichtskultur im Einigungsprozeß* (Loccum Protokolle 8/91) Rehburg—Loccum 1991; *Europäische Geschichtskultur im 21. Jahrhundert*. Bonn 1999

Carr, David: Die Realität der Geschichte, in: Müller, Klaus E., Rüsen, Jörn (Eds.): *Historische Sinnbildung—Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte*,

- Darstellungsstrategien. Reinbek (Rowohlt's Enzyklopädie) 1997, S. 309—327.
- Carr, David. "Getting the Stories Straight: Narrative and historical knowledge", in: Topolski, Jerzy (Ed.): *Historiography between Modernism and Postmodernism. Contribution to the methodology of the historical research.* (Poznan, *Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 51) Amsterdam 1994, S. 119—133.
- Carr, David. "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity", in: *History and Theory* 25 (1986), S. 117—131.
- Carr, David: *Time, Narrative, and History. Studies in phenomenology and existential philosophy.* Bloomington 1986.
- Carr, David: "Phenomenology and historical knowledge", in: Orth, Ernst Wolfgang, Cheung, Chan-Fai (Eds): *Phenomenology of interculturality and life-world* (Phänomenologische Forschungen, Sonderband) Freiburg 1998, S. 112—130.
- Caruso, Igor A.: *Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes.* München 1994.
- Caruth, Cathy: *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History.* Baltimore 1996.
- Danto, Arthur C.: *Analytische Philosophie der Geschichte.* Frankfurt am Main 1974.
- Danyel, Jürgen (Ed.): *Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten.* Berlin 1995.
- De Civitate Dei XIV, 6 (vom Gottesstaat, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thiemme. Zürich 1955, Bd. 2, S. 168)
- Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns.* Frankfurt am Main 1993.
- Diner, Dan: *Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus?*, in: Pehle, Walter H. (Ed.): *Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen.* Frankfurt am Main 1990, S. 94—113.
- Diner, Dan: *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierung der Massenvernichtung.* In: *Babylon* 1 (1986), S. 23—33.
- Diner, Dan: *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus*, in: ders. (Ed.): *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit.* Frankfurt am Main, S. 62—73.
- Dohnanyi, Klaus von: *Eine Friedensrede. Martin Walsers notwendige Klage*, in: FAZ 14. November 1998, S. 33.
- Droysen, Johann Gustav. *Historik. Historisch-kritische Ausgabe*, ed. Peter Leyh, Bd.1. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

Dubiel, Helmut: Niemand ist frei von der Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages. München 1999.

Dürrenmatt, Friedrich: 21 Punkte zu den Physikern, in: Dürrenmatt, Friedrich: Die Physiker. Eine Komödie in zwei Akten. Neufassung. Zürich 1980.

Dux, Günter: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt am Main 1982.

Dux, Günter: Wie der Sinn in die Welt kam, und was aus ihm wurde, in: Müller, Klaus E.; Rüsen, Jörn (Eds.): Historische Sinnbildung—Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek (Rowohlts Enzyklopädie) 1997, S. 195–217.

Eggert, Hartmut; Profitlich, Ulrich; Scherpe Klaus R. (Eds.): Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit, Stuttgart 1990.

Eliade, Mircea: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Reinbek 1966. Erdheim, Mario: Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß. Frankfurt am Main, 3. Aufl. 1990, S. 296–358.

Erdheim, Mario: Zur psychoanalytischen Konstruktion des historischen Bewußtseins, in: Rüsen, Jörn; Straub, Jürgen (Eds.): Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zur Geschichte (Erinnerung, Geschichte, Identität Bd. 2). Frankfurt am Main 1998, S. 174–193.

Erdheim, Mario: Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Frankfurt am Main 1988.

Evans, Richard J.: Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis. Frankfurt am Main 1998.

Faulenbach, Bernd: Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München 1980.

Flaig, Egon: Die pompa funebris. Adelige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der römischen Republik, in: Oexle, Otto Gerhard (Ed.): Memoria als Kultur, Göttingen 1995, S. 115–148.

Forrester, Viviane: Der Terror der Ökonomie. Wien 1997.

Franz, Otmar (Ed.): Vom Sinn der Geschichte. Stuttgart 1976.

Friedländer, Saul: Die Metapher des Bösen. Über Martin Walsers Friedenspreis—Rede und die Aufgabe der Erinnerung, in: Die Zeit Nr. 49, 26. Nov. 1998, S. 50.

Friedländer, Saul: Kitsch und Tod. Der Widerschein des Nazismus, München 1984.

Friedländer, Saul: "Trauma, Memory, and Transference" , in: Hartman, Geoffrey H. (Ed.) : *Holocaust Remembrance the Shapes of Memory*, Oxford, Cambridge 1994, S. 252—263.

Friedländer, Saul: "Writing the history of the Shoah: Some major dilemmas" , in: Blanke, Horst Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas (Eds.): *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. Köln 1998, S. 407—414.

Frei, Norbert. *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS—Vergangenheit*. München 1996.

Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*. Wien 1913. Frankfurt am Main 1964.

Freud, Sigmund: *Trauer und Melancholie*, GW Bd. 10, Frankfurt am Main (1917) , S. 428—446.

Fröhlich, Klaus; Grütter, Heinrich Theodor, Rüsen, Jörn (Eds.) : *Geschichtskultur*, Pfaffenweiler 1992 (= *Jahrbuch für Geschichtsdidaktik* 3 (1991))

Fukuyama, Francis. "The End of History?" , in: *The National Interest* 16 (1989) , S. 3—35.

Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992.

Fußmann, Klaus; Grütter, Heinrich Theodor, Rüsen, Jörn (Eds.) : *Historische Faszination. Geschichtskultur heute*. Köln 1994.

Giesen, Bernhard: *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*. Frankfurt am Main 1993.

Giesen, Bernhard. *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation II*. Frankfurt am Main 1999; ders. (Ed.) *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtsein in der Neuzeit*. Frankfurt am Main 1991.

Graeve, Hans: *Die offene Zukunft. Orientierung in der Gegenwart aus den Lehren der Geschichte*. Gräfeling 1996.

Graml, Hermann: *Die verdrängte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus*, in: Broszat, Martin (ed.): *Zäsuren nach 1945. Essays zur Periodisierung der deutschen Nachkriegsgeschichte*. München 1990, S. 169—183.

Große Kracht, Klaus. "Das Weiterleben der verletzten Menschheit" —Kultur und Kompensation bei Jacob Burckhardt, in: *Storia della Storiografia* 30 (1996) , S. 125—133.

Grütter, Heinrich Theodor: *Museumshandbuch Ruhrgebiet. Die historischen Museen*. Essen 1989.

Gumbrecht, Hans Ulrich: *Versuch zur Anthropologie der Geschichtsschreibung*, in: Koselleck, Reinhart; Lutz, Heinrich, Rüsen, Jörn (Eds.): *Formen der Geschichtsschreibung* (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik, Bd. 4) München 1982, S.507.

Harpprecht, Klaus: *Thomas Mann. Eine Biographie*, Bd.1 Reinbek 1996

Hardtwig, Wolfgang: *Geschichtsreligion—Wissenschaft als Arbeit—Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht*, in: *Historische Zeitschrift* 252 (1991), S. 1—32.

Hausen, Karin: “‘Day of national mourning’ in Germany”, in: Sider, Gerald; Smith, Davin (Eds.): *Between History and Histories. The making of silences and commemorations* Toronto 1997, S. 127—146.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, 5. Aufl. Hamburg 1955, S. 82.

Heidbrink, Ludger (Ed.): *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*. München 1997

Heidbrink, Ludger: *Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung*. München 1994.

Herbert, Ulrich: *Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903—1989*. 3.AUFL. Bonn 1996

Herbert, Ulrich: *Zweierlei Bewältigung*, in: Herbert, Ulrich; Groehler, Olaf (Eds.): *Zweierlei Bewältigung. Vier Beiträge über den Umgang mit der NS—Vergangenheit in den beiden deutschen Staaten*. Hamburg 1992.

Hering, Jochen: *Geschichte erfahrbar. Die Wiederentdeckung des erzählenden Geschichtsunterrichts*. Dortmund 1985.

Herzog, Roman: in: *Der Spiegel*, 30.1.1995, S. 36ff.

Heuß, Alfred: *Verlust der Geschichte*. Göttingen 1959

Hoffmann, Christa: *Stunden Null? Vergangenheitsbewältigung in Deutschland 1945 und 1989*. Bonn 1992

Huntington, Samuel: *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Wien 1996.

Huntington, Samuel: “The Clash of Civilizations”, in: *Foreign Affairs*, 72 (1993), S. 22—49

Huntington, Samuel: *The Clash of Civilizations*. New York 1996.

Husserl, Edmund: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. Martin Heidegger. 2. Aufl. Tübingen 1980.

Illhardt, Franz—Joseph: *Trauer. Eine moraltheologische und anthropologische Un—*

tersuchung, Düsseldorf 1982, S. 287.

Jaeger, Friedrich: Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber. (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte, Bd. 5). Göttingen 1994.

Jaeger, Friedrich: Bürgerlichkeit. Deutsche und amerikanische Philosophien einer Lebensform zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Tenfelde, Klaus; Wehler, Hans-Ulrich (Eds.): Wege zur Geschichte des Bürgertums. Göttingen 1994, S. 171—206.

Jaeger, Friedrich, Rüsen, Jörn: Geschichte des Historismus. Eine Einführung. München 1992.

Jäger, Ludwig: Seitenwechsel. Der Fall Schneider/Schwerte und die Diskretion der Germanistik. München 1998.

Jeismann, Karl—Ernst: Didaktik der Geschichte: Das spezifische Bedingungsfeld des Geschichtsunterrichts, in: Behrmann, Günter C.; Jeismann, Karl—Ernst; Süssmuth, Hans: Geschichte und Politik. Didaktische Grundlegung eines kooperativen Unterrichts. Paderborn 1978, S. 50—108.

Jeismann, Karl—Ernst: Didaktik der Geschichte. Die Wissenschaft von Zustand, Funktion und Veränderung geschichtlicher Vorstellungen im Selbstverständnis der Gegenwart, in: Erich Korsthorst (Ed.): Geschichtswissenschaft. Didaktik—Forschung—Theorie. Göttingen 1977, S. 9—33.

Jeismann, Karl—Ernst: Didaktik der Geschichte. Die Wissenschaft von Zustand, Funktion und Veränderung geschichtlicher Vorstellungen im Selbstverständnis der Gegenwart, in: ders.: Geschichte als Horizont der Gegenwart. Über den Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive. Paderborn 1985.

Jeismann, Karl—Ernst: Geschichtsbewußtsein, in: Bergmann, Klaus u.a. (Eds.): Handbuch der Geschichtsdidaktik. 3. Aufl. Düsseldorf 1985, S. 40—43.

Jeismann, Karl—Ernst: Geschichtsbewußtsein als zentrale Kategorie der Geschichts—didaktik, in: Gerhard Schneider (Ed.): Geschichtsbewußtsein und historisch—politisches Lernen. Jahrbuch für Geschichtsdidaktik 1. Pfaffenweiler 1988, S. 1—24.

Jeismann, Karl—Ernst, Riemenschneider, Reiner (Eds.): Geschichte Europas für den Unterricht der Europäer. Prolegomena eines Handbuchs der Europäischen Geschichte für die Lehre der Sekundarstufe II. Braunschweig 1980.

Jung, C.G.: Zur Psychologie der Tricksterfigur, in: ders.: Archetypen. München 1990, S. 159—178.

Kaes, Anton. Deutschlandbilder Die Wiederkehr der Geschichte als Film. München 1987.

Keiser-Hayne, Helga: Beteiligt euch, es geht um eure Erde. Erika Mann und ihr politisches Kabarett die "Pfeffermühle" 1933—1937. München 1990.

Kershaw, Ian. Interview, in: FAZ vom 1. 10. 1998, S. 44.

Kielmansegg, Peter Graf: Lange Schatten. Vom Umgang der Deutschen mit der nationalsozialistischen Vergangenheit. Berlin 1989.

Kirsch, Jan-Holger: "Wir haben aus der Geschichte gelernt" Der 8. Mai als politischer Gedenktag in Deutschland. (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 16) Köln 1999.

Klüger, Ruth: Weiter leben. Eine Jugend. Göttingen 1992, S. 278.

Knigge, Volkhard. "Triviales" Geschichtsbewußtsein und verstehender Geschichtsunterricht. (Geschichtsdidaktik. Studien, Materialien. Neue Folge Bd. 3) Pfaffenweiler 1988.

Kocka, Jürgen: Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation, in: Geschichte und Gesellschaft 10 (1984), S. 395—408.

Köcher, Renate: Nach der Vertreibung aus dem Paradies. Die zukunftssträchtige Verbindung von Effizienz und Humanität ist noch nicht gefunden, FAZ, 12. November 1997, S. 5.

Koelme, Wilhelm: Typik u. Atypik Zum Geschichtsbild der kirchenpolitischen Publizistik (11—14. Jahrhundert), in: Speculum Historiale. Festschrift Johannes Spoerl. München 1965, S. 277—302.

Kohlberg, Lawrence. Die Psychologie der Moralentwicklung Frankfurt am Main 1996

Kohlberg, Lawrence: *The Stages of Ethical Development. From childhood through old age*. London 1991.

Kohlstruck, Michael: Zwischen Erinnerung und Geschichte. Der Nationalsozialismus und die jungen Deutschen. Berlin 1997

Kölbl, Carlos; Scheloske, Anne. Wissenschaft als Passion. Interview mit Alois Hahn, in: Handlung, Kultur, Interpretation Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften 10 (2001), S. 138—157

Kolk, Bessel A. van der: "The Body Keeps the Score: Memory and the evolving psycho-biology of post-traumatic stress", in: *Harvard Review of Psychiatry* 1 (1994), S. 253—265.

Kolk, Bessel A. van der; Harth, Onno van der, "The Intrusive Past. The flexibility of

- memory and the engraving of trauma" , *American Image*, 48 (1991) , S. 425—454
- König, Helmut (Ed.) : Der Fall Schwerte im Kontext. Opladen 1998
- König, Helmut, Kuhlmann, Wolfgang; Schwabe (Eds.) : Vertuschte Vergangenheit. Der Fall Schwerte und die NS-Vergangenheit der deutschen Hochschulen. München 1997.
- Konrad, György: Die Freiheit des Erinnerns. Nachtrag zu der Kontroverse zwischen Martin Walser und Ignaz Bubis, in: Die ZEIT 22.12.1998, S. 38—39.
- Korff, Gottfried, Roth, Martin (Eds.) : Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik. Frankfurt am Main 1990
- Koselleck, Reinhart: Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: ders., Mommsen, Wolfgang J., Rüsen, Jörn (Eds.) : Objektivität und Parteilichkeit (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 1) München 1977, S. 17—46
- Koselleck, Reinhart. Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten Frankfurt am Main 1979.
- Koselleck, Reinhart: Vier Minuten für die Ewigkeit, in: FAZ, 9. Januar 1997.
- Koselleck, Reinhart, Jersmann, Michael (Eds.). Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne München 1994
- Kristeva, Julia. Fremd sind wir uns selbst. Frankfurt am Main 1991.
- Kuss, Horst: Geschichtskultur im Geschichtsunterricht. Eine neue Chance für historisches Lernen, in: Geschichte, Politik und ihre Didaktik. Zeitschrift für historisch—politische Bildung 29 (2001) , Heft 1/2, S. 10—21.
- Küttler, Wolfgang: Rüsen, Jörn; Schulz, Ernst (Eds.) Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen. (Geschichtsdiskurs 5) Frankfurt am Main 1999.
- LaCapra, Dominick: "Revisiting the Historians' Debate: Mourning and Genocide" , in: History and Memory, vol. 9, no. 1&2, Fall 1997: "Passing into History: Nazism and the Holocaust beyond Memory" in: *Honour of Saul Friedländer on His Sixty-Fifth Birthday*, ed. Goli Ne' eman Arad. Bloomington 1997, S. 80—112
- Landeszentrale für politische Bildung Nordrhein—Westfalen (Ed.): Streitfall deutsche Geschichte. Geschichts—und Gegenwartsbewußtsein in den 80er Jahren. Essen 1988.
- Lanzmann, Claude: Shoah. München 1988. Laotse: Tao Te King. Die Seidentexte von Mawangdui, ed. Hans-Georg Möller. Frankfurt am Main 1995, S.129 (in alter Zählung Kap. 73)
- Laub, Dori: "Knowing and not-knowing. Massive Psychic Trauma: Forms of trau—

- matic memory" , in: *International Journal of Psycho-Analysis*, 74 (1993) , S.287—302.
- Le Goff, Jacques: *Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt am Main 1992.
- Liebsch, Burkhard: *Geschichte als Antwort und Versprechen*. München 1999.
- Liebsch, Burkhard: *Geschichte im Zeichen des Abschieds*. München 1996.
- Liebsch, Burkhard; Rüsen, Jörn (Eds.): *Trauer und Geschichte* (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 22) . Köln 2001.
- Lorenz, Chris: *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie* (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 13) . Köln 1997.
- Lorenz, Chris: "'You got your history, I got mine.' Some reflections on truth and objectivity in history" , in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 10 (1999) ,S. 563—584.
- Loth, Wilfried, Rusinek, Bernd-A. (Eds.): *Verwandlungspolitik. NS-Eliten in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft*. Frankfurt am Main 1998.
- Lübbe, Hermann: *Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein*, in: *Historische Zeitschrift* 236 (1983) , S. 579—599.
- Lucas, Friedrich J.: *Zur Geschichtsdarstellung im Unterricht*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 16 (1965) , S. 285—298.
- Luckmann, Thomas: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn 1980.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main 2 Aufl. 1985.
- Lützeler, Paul Michael: *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*. München 1992.
- Lützeler, Paul Michael: *Geschichte in der Literatur. Studien zu Werken von Lessing bis Hebbel*. München 1987.
- Lützeler, Paul Michael: *Geschichtsschreibung und Roman. Interdependenzen und Differenzen*, in: *ders.: Zeitgeschichte in Geschichten der Zeit. Deutschsprachige Romane im 20. Jh.*, Bonn 1986.
- Lützeler, Paul Michael (Ed.): *Plädoyers für Europa. Stellungnahmen deutschsprachiger Schriftsteller 1915—1949*. Frankfurt am Main 1987.
- Lützeler, Paul Michael: *Vom Ethnozentrismus zur Multikultur. Europäische Identität heute*, in: Kessler, Michael; Wertheimer, Jürgen (Eds.) *Multikulturalität. Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europäischen und internationalen Horizont*. 1996, S. 91—105.
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Graz 1986.

- Mall, Ram Adhar: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt 1995
- Mann, Thomas: Bruder Hitler, in: ders.: Politische Schriften und Reden, Bd. 3. Frankfurt am Main 1968, S. 53–58.
- Margalit, Avishai, Motzkin, Gabriel: Die Einzigartigkeit des Holocaust, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45 (1997), S. 3–18.
- Marquard, Odo: über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: ders.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 1986, S. 98–116.
- Marquard, Odo: Verspätete Moralistik. Bemerkungen zur Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: Kursbuch 91 (1988), S. 13–18.
- Marquard, Odo: Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen, in: Eifler, Günter u.a. (Eds.): Sinn im wissenschaftlichen Horizont. Mainzer Universitätsgespräche, SS 1983, S. 35–52.
- Megill, Allan: Jörn Rüsen's Theory of Historiography between Modernism und Rhetoric of Inquiry, in: History and Theory 33 (1994), S. 39–60.
- Megill, Allan: "History, Memory, Identity", in: *History of the Human Sciences*, Bd 11, Nr. 3 (1998), S. 37–62.
- Meier, Christian: 40 Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute. München 2. AUFL. 1990.
- Meinecke, Friedrich: Die deutsche Katastrophe. Wiesbaden 1946.
- Meyer, Martin: Ende der Geschichte? München 1993
- Alice Miller: Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst. Frankfurt am Main 1982
- Mitscherlich, Alexander und Margarethe: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. Zuerst München 1967, Neudruck Leipzig 1990.
- Mitscherlich–Nielsen, Margarethe: Die Notwendigkeit zu trauern, in: Psyche 33 (1979), S. 981–990.
- Mittelstraß, Jürgen: Glanz und Elend der Geisteswissenschaften. Oldenburg 1989.
- Moser, Tilmann: "Über die Weitergabe des stummen Entsetzens" Vorwort in Wardi, Dina: Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychotherapie mit Kindern von Überlebenden. Stuttgart 1997, S. 9–18
- Müller, Klaus E.: Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt am Main 1987.
- Müller, Klaus E.: Der gesprungene Ring. Wie man Seele gewinnt und verliert.

Frankfurt am Main 1997, S. 68ff.

Müller, Klaus E.: Identität und Geschichte. Widerspruch oder Komplementarität? Ein ethnologischer Beitrag, in: *Paideuma* 38 (1992), S. 17—29.

Müller, Klaus, E.: Sterben und Tod in den Naturvölkern, in: Becker, Hansjakob u.a. (Eds.): *Im Angesicht des Todes. Ein internationales Kompendium*. St. Ottilien 1987, S. 49—89.

Müller, Klaus E.: Zeitkonzepte in traditionellen Kulturen, in: Müller, Klaus E., Rüsen, Jörn (Eds.): *Historische Sinnbildung—Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbek (Rowohlt's Enzyklopädie) 1997, S. 221—239.

Mütter, Bernd: "Geschichtskultur" — Zukunftsperspektive für den Geschichtsunterricht am Gymnasium?, in: *Geschichte, Politik und ihre Didaktik* 26 (1998), S. 165—177.

Mütter, Bernd; Schönemann, Bernd; Uffelman, Uwe (Eds.): *Geschichtskultur. Theorie – Empirie – Pragmatik*. Weinheim 2000.

Mütter, Bernd; Uffelman, Uwe (Eds.): *Emotionen und historisches Lernen. Forschung–Vermittlung–Rezeption*. Frankfurt am Main 1992.

Nagl-Docekal, Herta: Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?, in: dies. (Ed.): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*. Frankfurt am Main 1996, S. 7—63.

Negt, Oskar; Kluge, Alexander. *Geschichte und Eigensinn*. Frankfurt am Main 1981.

Neumann, Erich: *Tiefenpsychologie und neue Ethik*. Frankfurt am Main 1985.

Neumann, Erich. *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*. Frankfurt am Main 1986.

Niethammer, Lutz: Jennering—vorzeitiges Exposé zur Erforschung eines ungewöhnlich schnellen Rücktritts, in: *Babylon* 5 (1989), S. 40—46.

Niethammer, Lutz: *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* Reinbek 1989.

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, § 68 (Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli u. Mazzino Montanari, Bd. 5). München 1988.

Nietzsche, Friedrich: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: *Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.* ed. Giorgio Colli und Mazzino Montanari, Bd. 1. München 1988, S. 243—334.

Noak, Christian: Stufen der Ich—Entwicklung und Geschichtsbewußtsein, in: Borries, Bodo von, Pandel, Hans—Jürgen (Eds.): *Zur Genese historischer Denkenformen. Qualitative und quantitative empirische Zugänge*. Pfaffenweiler 1994, S. 9—46.

- Nolte, Ernst: Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus?, in: "Historikerstreit". Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Texte von Augstein u.a., München 1987, S. 13—35.
- Nolte, Ernst: Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit. Berlin 1987, S. 49.
- Nolte, Ernst: Goldhagen und die Deutschen, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1997, H. 1, S. 119—123.
- Nora, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Berlin 1990.
- Novick, Peter. Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord. Stuttgart 2001.
- Novick, Peter: *The Holocaust in American Life*. Boston 1999.
- Oehler, Katharina: Geschichte in der politischen Rhetorik. Historische Argumentationsmuster im Parlament der Bundesrepublik Deutschland (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 2) Hagen 1989.
- Oehler, Katharina: Glanz und Elend der öffentlichen Erinnerung. Die Rhetorik des Historischen in Richard von Weizsäckers Rede zum 8. Mai und Philipp Jenningers Rede zum 9. November, in: Fröhlich, Klaus, Grütter, Heinrich Theodor, Rüsen, Jörn (Eds.): *Geschichtskultur* (Jahrbuch für Geschichtsdidaktik Bd. 3, 1992), Pfaffenweiler 1992.
- Oexle, Otto Gerhard, Rüsen, Jörn (Eds.): *Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme*. Köln 1996.
- Olick, Jeffrey K.; Levy, Daniel. "Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust myth and rationality in German politics", in: *American Sociological Review* 62 (1997), S. 921—936.
- Pandel, Hans-Jürgen: Geschichtsbewußtsein, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 44 (1993), S. 725—729.
- Paul, Hinrich: Brücken der Erinnerung. Von den Schwierigkeiten, mit der Nationalsozialistischen Vergangenheit umzugehen. Tübingen 1999.
- Pingel, Falk: Europa im Geschichtsbuch, in: Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Ed.): *Europäische Geschichtskultur im 21. Jahrhundert*. Bonn 1999, S. 215—237.
- Pingel, Falk (Ed.): *Macht Europa Schule? Die Darstellung Europas in Schulbüchern der europäischen Gemeinschaft*, Frankfurt am Main 1995.
- Platt, Kristin: Gedächtnis, Erinnerung, Verarbeitung. Spuren traumatischer Erfahrung in lebensgeschichtlichen Interviews, in: *Bios* 11 (1998).

Platt, Kristin, Dabag, Mihran (Eds.) Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Opladen 1995.

Pol Pots: Rede ausgestrahlt von Radio Phnom Penh am 30.09.1977, zitiert in: Freitag, Nr. 46, vom 7.11.1997, S. 10

Popol Vuh. Das Buch des Rates. Mythos und Geschichte der Maya. Aus d. Quichgé übertr. u. erläutert. v. Wolfgang Cordan. 3. Aufl. Köln 1982

Quirin, Michael: Kein Weg außerhalb der sechs Klassiker oder doch? Bemerkungen zum Verhältnis von gelehrter Tätigkeit und persönlicher Wertpraxis bei Cui Shu (1740—1816) , in: Monumenta Serica 42 (1994) , S. 361—395

Ranke, Leopold von: Das Briefwerk, ed. Walther Peter Fuchs. Hamburg 1949.

Ranke, Leopold v.: Geschichten der romanischen und germanischen Völker 1494—1515 (Samtliche Werke, Bd.1) . 2. Aufl. Leipzig 1874, S. VII.

Ranke, Leopold von. Über die Epochen der neueren Geschichte, historisch—kritische Ausgabe, ed. Theodor Schieder und Helmut Berding (Aus Werk und Nachlaß, Bd. 2) . München 1971.

Ranke, Leopold von: Vorlesungseinleitungen, ed. Volker Dotterweich und Walter Peter Fuchs (Aus Werk und Nachlaß, Bd. IV) , München 1975

Rauh, Horst Dieter. Im Labyrinth der Geschichte. Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche. München 1990.

Raulff, U.: Von der Kulturgeschichte zur Geschichtskultur. Eine wissenschaftsgeschichtliche Skizze, in: Hansen, K. P. (Ed.) : Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Eine Passauer Ringvorlesung. Tübingen 1993

Ricoeur, Paul: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern—Vergessen—Verzeihen (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge, Bd. 2) . Göttingen 1998.

Ricoeur, Paul: Gedächtnis – Vergessen – Geschichte, in: Müller, Klaus E.; Rüsen, Jorn (Eds.). Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek 1997, S. 433—454.

Ricoeur, Paul: Geschichte und Rhetorik, in: Nagl—Docekal, Herta (Ed.) : Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten. Frankfurt am Main 1996, S. 107—125.

Ricoeur, Paul: Temps et Récit. 3 Bde. Paris 1983—1985

Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung, Bd. 1. Zeit und historische Erzählung. München 1988; Bd. 2. Zeit und literarische Erzählung. München 1989; Bd. 3: Die erzählte Zeit.

München 1991

Rigney, Ann: Semantic Slides: "History and the Concept of Fiction", in: Torsten-dahl, Rolf; Veit-Brause, Irmeline (Eds.): *History—Making The Intellectual and Social Formation of a Discipline. Proceedings of an International Conference*, Uppsala 1994. Stockholm 1996, S. 31—46.

Rossanda, Rossana: Sartre und die politische Praxis, in dies.: *Über die Dialektik von Kontinuität und Bruch*. Frankfurt am Main 1975, S. 155—196.

Röttgers, Kurt: Geschichtserzählung als kommunikativer Text, in: Quandt, Siegfried; Süssmuth, Hans (Eds.): *Historisches Erzählen. Formen und Funktionen*. Göttingen 1982, S. 73—75.

Rüsen, Jörn: Ansätze zu einer Theorie des historischen Lernens, in: ders.: *Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen*. Köln 1994, S. 74—121.

Rüsen, Jörn: Ästhetik und Geschichte. Geschichtstheoretische Untersuchungen zum Begründungszusammenhang von Kunst, Gesellschaft und Wissenschaft. Stuttgart 1976.

Rüsen, Jörn: Der ästhetische Glanz der historischen Erinnerung—Jacob Burckhardt, in: ders.: *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*. Frankfurt am Main 1993.

Rüsen, Jörn: Der Historiker als "Parteimann des Schicksals"—Georg Gottfried Gervinus, in: ders.: *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*. Frankfurt am Main 1993, S. 157—225.

Rüsen, Jörn: Der Teil des Ganzen—Über historische Kategorien, in: ders.: *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln 1994, S. 150—167.

Rüsen, Jörn; Straub, Jürgen (Eds.): *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (Erinnerung, Geschichte, Identität Bd. 2)*. Frankfurt am Main 1998.

Rüsen, Jörn: Die Ordnung der Geschichte. Moderne, Postmoderne und Erinnerung, in: ders.: *Geschichte im Kulturprozeß*. Köln 2002.

Rüsen, Jörn: Die vier Typen des historischen Erzählens, in: ders.: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Frankfurt am Main 1990, S. 153—230.

Rüsen, Jörn: Die Zukunft der Vergangenheit, in: ders.: *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*. Köln 2001, S. 131—144.

Rüsen, Jörn: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Heraus-

forderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften, in: ders.; Gottlob, Michael; Mittag, Achim (Eds.). Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 4) Frankfurt am Main 1998, S. 12—36.

Rüsen, Jörn: Fortschritt. Geschichtsdidaktische Überlegungen zur Fragwürdigkeit einer historischen Kategorie, in: ders.: Historische Orientierung.

Rüsen, Jörn (Ed.). Geschichtsbewußtsein Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Köln 2000.

Rüsen Jörn: Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizzen zum historischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion, in: ders.: Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens Frankfurt am Main 1990.

Rüsen, Jörn: Historische Erinnerung—zweideutig—eindeutig. Zum 5. Jahrestag der Deutschen Wiedervereinigung, in: Schulverwaltung. Zeitschrift für Schulleitung und Schulaufsicht. Ausgabe Nordrhein—Westfalen, 6.Jg., Nr.9, (1995), S. 239—240

Rüsen, Jörn: Historisches Erzählen, in: ders.: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. Köln 2001, S. 43—105

Rüsen, Jörn: Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen Köln 1994.

Rüsen, Jörn: Historische Methode und religiöser Sinn—Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne, in: Kuttler, Wolfgang; Rüsen, Jörn; Schulz, Ernst (Eds.) · Geschichtsdiskurs 2: Anfänge modernen historischen Denkens. Frankfurt am Main 1994, S. 344—377.

Rüsen, Jörn: "Historical Objectivity as a Matter of Social Values", in: Leerssen, Joep; Rigney, Ann (Eds.) · *Historians and Social Values*. Amsterdam 2000, S. 57—66

Rüsen, Jörn: Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln 1994.

Rüsen, Jörn: "Historical Studies Between Modernity and Postmodernity" , in: *South African Journal of Philosophy* 13 (1994), S.183—189.

Rüsen, Jörn: Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik (Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft Bd. 1.) Göttingen 1983.

Rüsen, Jörn. Holocaust—Erinnerung und deutsche Identität, in: ders.: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte Köln 2001, S. 279—300

Rüsen, Jörn: Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte Berlin 2002.

Rüsen, Jörn: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt am Main 1993.

Rüsen, Jörn. Kontinuität, Innovation und Reflexion im späten Historismus: Theodor Schieder, in: Rüsen, Jörn: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt 1993, S. 357—397.

Rüsen, Jörn: Krise, Trauma, In: Rüsen, Jörn: Krise, Trauma, Identität, in: ders.: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. Köln 2001, S. 145—180.

Rüsen, Jörn: Lebendige Geschichte. Göttingen 1989.

Rüsen, Jörn: Menschen- und Bürgerrechte – Vorschläge zur Interpretation und didaktischen Analyse, in: ders.: Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. Köln 1994, S. 204—235.

Rüsen, Jörn: Narrativität und Objektivität, in: Stuckrath, Jörn; Zbinden, Jürg (Eds.): Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombich. Baden – Baden 1997.

Rüsen, Jörn: Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung. Göttingen 1986.

Rüsen, Jörn: Rhetorics and Aesthetics of History: Leopold von Ranke, in: *History and Theory* 29 (1990), S. 190—204.

Rüsen, Jörn: Schöne Parteilichkeit – Feminismus und Objektivität in der Geschichtswissenschaft, in: Historische Orientierung. über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln 1994.

Rüsen, Jörn: Sinnverlust und Sinnbildung im historischen Denken am Ende des Jahrhunderts, in: Küttler, Wolfgang; Rüsen, Jörn; Schulz, Ernst (Eds.): Globale Konflikte. Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen. (Geschichtsdiskurs 5). Frankfurt am Main 1999, S. 360—377.

Rüsen, Jörn: "The Development of Narrative Competence in Historical Learning – An Ontogenetic Hypothesis Concerning Moral Consciousness", in: *History and Memory* 1, No. 2 (1989), S. 35—60. Rüsen, Jörn: "The development of narrative competence in historical learning: an ontogenetical hypothesis concerning moral consciousness", in: ders.: *Studies in Metahistory* Pretoria 1993, S. 63—84.

Rüsen, Jörn: "The Didactics of History in West Germany: Towards a new self-awareness of historical studies", in: *History and Theory* 26 (1987), S. 275—286.

Rüsen, Jörn. Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens, in: ders.; Gottlob, Michael, Mittag, Achim (Eds.): Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 4) Frankfurt am Main 1998, S. 37—73.

Rüsen, Jörn: Über die Ordnung der Geschichte. Die Geschichtswissenschaft in der Debatte Über Moderne, Postmoderne und Erinnerung, in: Borsdorf, Ulrich; Grütter, Theodor Heinrich (Eds.): Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum. Frankfurt am Main 1999, S. 79—100

Rüsen Jörn: Die Zukunft der Vergangenheit. in: Universitas 53 (1998), Nr. 621, S. 228—237.

Rüsen, Jörn; Gottlob, Michael, Mittag, Achim (Eds.): Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 4) . Frankfurt am Main 1998

Rüsen, Jörn: Vom Umgang mit den Anderen—zum Stand der Menschenrechte heute, in: Internationale Schulbuchforschung 15 (1993), S. 167—178

Rüsen, Jörn. Was heißt Sinn der Geschichte? (Mit einem Ausblick auf Vernunft und Widersinn) , in: Müller, Klaus E., Rüsen, Jörn (Eds.) . Historische Sinnbildung—Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek 1997, S. 17—47

Rüsen, Jörn. Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, Über Geschichte nachzudenken, in: ders.: Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln 1994, S. 211—234

Rüsen, Jörn (Ed.): Westliches Geschichtsdenken – eine interkulturelle Debatte. Frankfurt am Main 1998.

Rüsen, Jörn: Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. Frankfurt am Main 1990.

Rüsen, Jörn: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. Köln 2001.

Santner, Eric L.: *Stranded Objects. Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany*. Ithaca 1990

Sartre, Jean-Paul: Antwort an Albert Camus, in: Les temps modernes 1952.

Sato, Masayuki: "Imagined Peripheries: The World and its Peoples in Japanese Cartographic Imagination" , in: *Diogenes* 44 (1996), S. 119—145

Schellack, Fritz. Nationalfeiertage in Deutschland von 1871—1945. Frankfurt am Main 1990, S. 297—305, 340—345.

Schmidt, Hans-Günter: "Eine Geschichte zum Nachdenken" Erzähltypologie, narrative Kompetenz und Geschichtsbewußtsein. Bericht über einen Versuch der empirischen Erforschung des Geschichtsbewußtseins von Schülern der Sekundarstufe I (Unter- und Mittelstufe) , in: *Geschichtsdidaktik* 12 (1987), S. 28—35. Smith, Gary; Emrich, Hinderk M. (Eds.): Vom Nutzen des Vergessens. Berlin 1996.

- Schneider, Christian. Jenseits der Schuld? Die Unfähigkeit zu trauern in der zweiten Generation, in: *Psyche* 47 (1993), S. 754–774.
- Schneider, Christian, Stille, Cordelia, Leineweber, Bernd: *Das Erbe der Nazis. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus*. Hamburg 1996.
- Schneider, Gerhard (Ed.): *Geschichtsbewußtsein und historisch-politisches Lernen* (Jahrbuch für Geschichtsdidaktik, Bd 1) . Pfaffenweiler 1988.
- Schörken, Rolf: Geschichte im Alltag. Über einige Funktionen des trivialen Geschichtsbewußtseins, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 30 (1979), S. 73–89.
- Schörken, Rolf: Geschichtsdidaktik und Geschichtsbewußtsein, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 23 (1972), S. 81–89.
- Schöttler, Peter (Ed.): *Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft. 1918–1945*. Frankfurt am Main 1997.
- Schulin, Ernst: "Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird" —Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto, in: Blanke, Horst—Walter; Jaeger, Friedrich, Sandkühler, Thomas (Eds.): *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag*. Köln 1998, S. 3–12.
- Schulz, Charles M.: *Charlie Brown und seine Freunde (Peanuts)*, Nr. 699, 1979.
- Schulz-Hageleit, Peter: *Geschichte. erfahren—gespielt—begriffen*. Braunschweig 1982.
- Schulz-Hageleit, Peter: *Was lehrt uns die Geschichte? Annäherungsversuche zwischen geschichtlichem und psychoanalytischem Denken*. Pfaffenweiler 1989.
- Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main 1974.
- Schutz, Alfred, Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*, 2 Bde. Frankfurt am Main 1979, 1984.
- Schwemmer, Oswald: Mischkultur und Kulturelle Identität. Einige Thesen zur Dialektik des Fremden und Eigenen in der Einheit der Kultur, in: *Divination. Studia Culturalologica Series Sofia*, vol. 8, Autumn–Winter 1998, S. 75–86.
- Seebacher—Brandt, Brigitte u.a. (Eds.): *Kampf der Kulturen oder Weltkultur? Diskussion mit Samuel P. Huntington*. Frankfurt am Main 1997.
- Seidensticker, Mike: Werbung mit Geschichte. Ästhetik und Rhetorik des Historischen (Beiträge zur Geschichtskultur, Band 10), Köln 1995.
- Shakespeare, William: *Hamlet*, Akt I, Szene V, 189ff.

Shakespeare, William. *King Henry IV*, Second Part, Act 3, Scene 1, Vers 46ff.

Shakespeare, William. *King Lear* Act V, Scene 3, V. 318ff.

Simon, Christian: *Historiographie Eine Einführung* Stuttgart 1996

Spence, Donald P.: *Narrative Truth and Historical Truth Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*. New York 1982.

Steenblock, Volker: Historische Vernunft- Geschichte als Wissenschaft und als orientierende Sinnbildung. Zum Abschluß von Jörn Rüsen's dreibändiger "Historik" , in: Diltthey—Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 8 (1992/3) , S. 367—380.

Steiner, Uwe "Können die Kulturwissenschaften eine neue moralische Funktion beanspruchen?" Eine Bestandsaufnahme, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 71 (1997) , S. 5—38.

Stierlin, Helm: Adolf Hitler. Familienperspektiven. Frankfurt am Main 1995, S. 52ff.

Straub, Jürgen (Eds.). Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein (Erinnerung, Geschichte, Identität Bd. 1) Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Frankfurt am Main 1998.

Straub, Jürgen. Temporale und narrative Kompetenz—zeit—und erzähltheoretische Grundlagen einer Psychologie biographischer und historischer Sinnbildung, Rüsen, Jörn (Ed.): Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Köln 2000.

Straub, Jürgen: Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften. (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 4) . Göttingen 1999.

Strauß, Botho: Wollt ihr das totale Engeneering?, in: Die Zeit Nr. 52, 20. Dezember 2000, S. 59—61.

Sybel, Heinrich von: Über den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung, in: ders.: Kleine historische Schriften. 3. Aufl. Stuttgart 1880, S. 343 –359.

Syberberg, Hans-Jürgen: Hitler—ein Film aus Deutschland. Reinbek 1978.

Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung Frankfurt am Main 1993

The American Anthropological Society: Statement on human rights, in: American Anthropologist, 49 (1947), S. 539—543.

Trommler, Frank. Arbeitsnation statt Kulturnation? Ein vernachlässigter Faktor deutscher Identität, in: Akten des VII Internationalen Germanistenkongresses, Bd. 9,

Göttingen 1985, S. 220—229

Wardi, Dina: Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychotherapie mit Kindern von Überlebenden. Stuttgart 1997.

Weber, Max: Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Aufl., ed. Johannes Winckelmann. Tübingen 1968, S. 146—214.

Weber, Max: Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung. ed. Johannes Winckelmann. München u. a. 1965

Weber, Max: Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken. München 1968

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Stuttgart 1988.

Wehler, Hans—Ulrich: Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum "Historikerstreit". München 1988.

Weber, Wolfgang. Völkische Tendenzen in der Geschichtswissenschaft, in: Puschner, Uwe u. a. (Eds.): Handbuch zur 'Völkischen Bewegung' 1871—1918. München 1996, S. 834—858.

Webber, Jonathan: Erinnern, Vergessen und Rekonstruktion der Vergangenheit. Überlegungen anlässlich der Gedenkfeier zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz aus jüdischer Perspektive, in: Fritz Bauer Institut (Ed.): Auschwitz. Geschichte, Rezeption und Wirkung. Frankfurt am Main 1996, S. 23—53.

Wehler, Hans Ulrich (Ed.): Geschichte und Psychoanalyse. Frankfurt am Main 1974.

Weizsäcker, Richard von. Zum 40. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges, in: Bergmann, Klaus u. a. (Eds.): Handbuch der Geschichtsdidaktik. 3. Aufl. Düsseldorf 1985, S. 233—240.

Wehler, Hans—Ulrich: Entsorgung der deutschen Vergangenheit: Ein polemischer Essay zum Historikerstreit, München 1988.

Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt am Main 1996

Welskopp, Thomas. Westbindung auf dem 'Sonderweg'. Die deutsche Sozialgeschichte vom Appendix der Wirtschaftsgeschichte zur Historischen Sozialwissenschaft, in: Küttler, Wolfgang; Rüsen, Jörn; Schulz, Ernst (Eds.): Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen. (Geschichtsdiskurs 5). Frankfurt am Main 1999, S. 191—237.

White, Hayden: Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa. Frankfurt am Main 1992.

White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore 1973.

White, Hayden: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978 (dt.: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986).

Wielenga, Friso: *Schatten deutscher Geschichte. Der Umgang mit den Nationalsozialismus und der DDR—Vergangenheit in der Bundesrepublik*. Vierow bei Greifswald 1995.

Wiese, Leopold von: *Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet*, in: *Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages vom 19. Bis 21. September 1946*, Frankfurt am Main, Tübingen 1948.

Wiesel, Elie: *Brief an einen jungen deutschen Freund. Wie Kultur die Welt neu schafft*, in: *Die ZEIT* 27.8.1998, S. 42.

Wineburg, Samuel S.: "Introduction: Out of Our Past and Into Our Future—The Psychological Study of Learning and Teaching History", in: *Educational Psychologist* 29, 2 (1994), S. 57—60.

Wingert, Lutz: *Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen? Moralischer Universalismus und erinnernde Solidarität*, in: *Babylon 9* (1991), S. 78—94.

Winter, Jay: *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*. Cambridge 1995.

Zeller, Eberhard: *Geist der Freiheit. Der zwanzigste Juli*. München 4. Aufl. 1963.

Zuckermann, Moshe: *Gedenken und Kulturindustrie. Ein Essay zur neuen deutschen Normalität*. Berlin 1999.

Zuckermann, Moshe: *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands*. Göttingen 1998.